محكم

التخيّل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم

عبدالله إبراهيم

باحث عراقي



قسم الدراسات الدينية

1- الفرضيّة الاستعماريّة:

التجربة الاستعماريّة الحديثة التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر، وشملت معظم أرجاء العالم، أفضت إلى تدمير كثير من المأثورات الثقافيّة الأصليّة، وتخريب الذاكرة التاريخيّة للشعوب المستعمرة، واستبعاد ما لا يمتثل لرؤية المستعمر، فوصمت بالبدائيّة كلّ ممارسة اجتماعيّة أو ثقافيّة أو دينيّة مهما كانت وظيفتها، فلم ينظر إليها بعين التقدير، وإنّما بالغرابة، إذ تتعالى منها رائحة الأسطورة، ومجافاة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبحها مشروعًا، فلا سيادة إلاّ لفعل المستعمِر القائم على نفعيّة مخطّط لها، حيث تجرّد ممارسات الشعوب المستعمرة من شرعيّتها التاريخيّة، فتوصف بأنّها طقوس بدائيّة؛ ذلك أنّ الاتّصال بالطبيعة والاهتمام بها، وهو مبدأ إنسانيّ تولّدت عنه فكرة الانتماء والهُويّة، استبدل بضرب مختلف من العلاقات بين البشر يقوم على التبعيّة من خلال القوّة وبسط النفوذ والهيمنة.

اقترحت التجربة الاستعماريّة نمطًا مغايرًا للأنماط الأصليّة من العلاقات، حينما أخضعت المستعمرين إلى علاقة تبعيّة مع المركز الاستعماريّ الغربيّ، فأصبحت فيه بديلاً للعلاقة مع الطبيعة. ليست الطبيعة موضوعًا للتقدير والرعاية، إنّما للاستنزاف والنهب، فلا ينظر إليها بوصفها حاضنة لحياة الجماعة الأصليّة، ومحدّدة لهُويّتهم البشريّة، إنّما بوصفها مستودعًا للموارد والثروات، فينبغي استنزافها، وإفراغها من المعنى الأصليّ لها، فتستغلّ مواردها، وتنتهك أعماقها، ثم تترك مهجورة. وهذا هو حال المناجم وحقول النفط ومعظم الثروات الطبيعيّة المخزّنة داخل الأرض، فلا يراد تنمية مستديمة طرفاها الإنسان والطبيعة، إنّما نهب الثروات التي جهّزها الزمن الطويل، وتحويلها إلى قيمة داعمة للمركز الاستعماريّ.

أفضى هذا النمط من العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر إلى تخريب للطبيعة وعبوديّة للإنسان؛ فمن جهة أولى تناقصت موارد الطبيعة حينما نظر إلى محتوياتها على أنّها موضوع للاستهلاك النهم الذي يتجدّد بفعل تجدّد حاجة السوق العالميّة، وهو المانح النهائيّ لشرعيّة المركز الغربيّ في المجال العامّ، ومن جهة ثانية فإنّ عمليّة النهب الدائمة اقتضت عملاً مستمرًّا، فاستعين بالأيدي العاملة الأهليّة، لذلك نشأ ضرب جديد من العبوديّة، إذ لم تكتف الإدارة الاستعماريّة ببسط نفوذها السياسيّ، إنّما تعدّاه إلى اقتراح عبوديّة عمل حينما أدرجت الشعوب المستعمَرة في إطار علاقة جديدة مع الطبيعة، فنابت عنها في ممارسة النهب، وهذا هو شرط العمل الجديد، الذي تحوّل فيه الإنسان من كائن فاعل في المكان الذي يعيش فيه، إلى ناهب لثرواته بدواع أيدلوجيّة غامضة، انتهت فائدتها في المراكز الغربيّة، فلا يراد ترك ثروات الطبيعة والإفادة منها، إنّما استثمارها بمنطق التنمية المستديمة التي لا تقوم على مبدإ تفريغها من محتواها، إنّما تنشيط علاقة الإنسان بها على نحو يجعلها مصدرًا دائمًا للحياة.

وبتخريب العلاقة مع الطبيعة، وجعلِها موضوعًا للنهم الاستهلاكيّ الذي لا يشبع، يكون الاستعمار قد خرّب ركيزة أساسيّة من ركائز الهُويّة، وأسّس لعلاقة جديدة بالمجتمعات الأصليّة تقوم على مبدإ الخضوع ثمّ التبعيّة، وتأدّى عن ذلك تغيير في نسق العلاقات كلّها، فتأسّس وعي مغاير بالتاريخ وبالهُويّة، أريد منه إحداث قطيعة مع الماضي، والاندراج في سباق عالميّ يقوم على منافسة غير أخلاقيّة، أدّت إلى نتائج مدمرة كالحروب والغزوات وسواها، فضلاً عن تحوّل الظاهرة الاستعماريّة إلى ظاهرة استيطانيّة اقتلعت شعوبًا كاملة من أراضيها، فتملّكتها بالقوّة جماعات أخرى غريبة، إذ لم يُكتفَ بالاحتلال، إنّما وقع الإحلال.

أصبح "الآخر" مالكاً للأرض بالقوّة، فهو المانح الأخير للمعاني والمقاصد والشرعيّات، ونتج عن ذلك تزييف المسار التاريخيّ للجماعات الأصليّة، ووصف ملفّق لأحداث الماضي، وأصبحت "معرفة الآخر" تتقدّم على "معرفة الذات"، ونشأت كتابة استعماريّة مركزها الحواضر الغربيّة، وفي حافاتها البعيدة رميت الشعوب الأصليّة خاملة ومستعبدة وتابعة، وموضوعًا للحكم، فلا يشار إليها إلاّ بوصفها فئات وطوائف وجماعات متباينة في المعتقد أو العرق أو اللون أو اللغة، فمحيت تواريخها الأصليّة، واقتُرحت لها تواريخ مغايرة تستجيب للرؤية الاستعماريّة.

2- المعرفة الاستعماريّة:

ذهب "هومي بابا" إلى أنّ الخطاب الاستعماريّ، إنّما هو جهاز "يدير معرفة الاختلافات العرقيّة/الثقافيّة/ التاريخيّة وإنكارها. وتمثّل وظيفته الاستراتيجيّة المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة"، وهو يسعى إلى "إقرار استراتيجيّة عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطيّة، لكنّها تُقوَّم وتُثمَّن على نحو مضادّ ومتعارض". أمّا غايته، فهي "أن يؤوِّل المستعمَرين بوصفهم شعوبًا من أنماط منحطّة بسبب أصلهم العرقيّ، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشعوب، ولكي يقيم بين ظهرانَيها أنظمة الإدارة والتوجيه"[1]، وهو بممارسته عدم الاعتراف بالآخر كما هو، والاكتفاء بقبوله جزئيًّا بما يجعله تابعًا له، إنّما يريد "آخر مُعدّلاً أو مُصْلَحًا وقابلاً للمعرفة، بوصفه ذاتًا لاختلافٍ هو الشيء ذاته تقريبًا، إنّما ليس تمامًا".[2]

لا يقرّ الخطاب الاستعماريّ بالمساواة، ولا يؤمن بالشراكة الإنسانيّة في القيم العامّة، وتقوم فرضيّته على ثنائيّة ضدّيّة؛ فالمستعمِر ممثّل للخير وسموّ المقام والرفعة الأخلاقيّة والتقدّم. أمّا المستعمَر، فمستودع للشرّ

[1]- هومي.ك.بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 151

[2]- م.ن، ص 178

والانحطاط والدونيّة والتخلّف، ولا سبيل للقاء بينهما إلاّ حينما يدرج المستعمَر تابعًا للمستعمِر، فربّما جرى تعديل وضعه، لكنّه لن يكتسب السويّة البشريّة الطبيعيّة، فيكون مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيّده، لكنّه لن يتبوّأ رتبة السيادة، فعبوديّته هي المانحة لقيمته، وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعماريّة، حيث تكون التبعيّة علامة امتثال بها تتحدّد قيمة التابع. وكما يقول "فرانز فانون": إنّ المستعمِر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمَرة بأنّها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قطّ، "إنّما هو يعلن أنّ السكان الأصليّين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّهم إنكار للقيم، أو قل إنّهم أعداء القيم. فالمستعمر بهذا المعنى هو الشرّ المطلق. إنّه عنصر متلف يحطّم كلّ ما يقاربه، عنصر مخرّب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّه مستودع قوى شيطانيّة، إنّه أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها".[3]

أراد الخطاب الاستعماريّ تملّك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنّما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعًا من الرغبة في التملّك وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوّة المعزّزة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوّق الطبائع والثقافات، فروّج لمعرفة خدمت المصالح الاستعماريّة، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمَرة، فكان بذلك جزءًا من وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة، فانشق مضمونه إلى شقّين: ظاهر ادّعى الموضوعيّة وقام بتحليل الأبنية الثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة لتلك المجتمعات، بمناهج وصفيّة لا تنقصها الدقّة العلميّة، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روّج لفكرة التبعيّة، ومؤدّاها ألاّ سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصليّة إلاّ باستعارة التجربة الغربيّة في التقدّم، وتبنّي خطّ تطوّرها التاريخيّ.

وقد أفضى الأمران إلى نتائج خطيرة لا صلة لها بمقدّماتها؛ فالموضوعيّة المقترحة أقامت فرضيّاتها التحليليّة على جهاز محكم من المفاهيم والأسس والتصوّرات المشتقّة من دراسات جرى صوغها في الميدان الغربيّ على مجتمعات لها تقاليد خاصّة بها، وأوضاع اجتماعيّة لها صلة بتجربتها التاريخيّة، وترحيل تلك المعرفة خارج سياقاتها، والأخذ بها في تحليل بنية المجتمعات المستعمَرة أدى إلى إعادة إنتاج موضوعات التحليل بما يوافق التصوّر الغربيّ لها، والتعسف في تطبيقها داخل ميدان ثقافيّ مختلف كلّيًا عن الميدان الذي أنتج تلك المعرفة.

وليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في سياق ثقافيّ غربيّ لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن مختلفة، إذ قد تكون تلك المعرفة مهمّة، وجديرة بالتقدير، ولكنّ كفاءتها تأتي من كونها مشتقة من

---

[3]- فرانز فانون، **معذّبو الأرض**، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، 2006، ص ص 26-27

موضوعها الأصليّ، فلا تكون كذلك إذا ما جرى الزجّ بها في تحليل موضوعات أخرى؛ فليس ثمّة معرفة عابرة للتقاليد والعلاقات الاجتماعيّة والخلفيّات التاريخيّة والعقائد الدينيّة، ولا غرابة أن ينهار كثير من نتائج بحوث الخطاب الاستعماريّ، ليس بسبب عدم دقّتها العلميّة وصرامتها المنهجية، إنّما بسبب عدم قدرتها على استيعاب موضوعها استيعابًا كاملاً؛ فالمجتمعات المستعمَرة تستقرّ على بطانة متنوّعة من الولاءات، كالتحيّزات العرقيّة والتواطؤات الفئويّة، والخلفيّات التاريخيّة الخاصّة، والعقائد الدينيّة الراسخة، لا تستطيع المعرفة الاستعماريّة الغوص فيها، ويتعذّر عليها تأويل دلالاتها الرمزيّة، فكثير منها لا يفهم إلاّ في السياق الثقافيّ الحاضن لها.

وانتهى الأمر بالمعرفة الاستعماريّة إلى الوصول إلى نتائج لم تصدق على موضوعها، إنّما استجابت للشروط المنهجيّة الغربيّة التي حملتها معها، وليس ثمّة قيمة لمعرفة تعيد إنتاج موضوعاتها طبقًا لفرضيّات لا صلة لها بتلك الموضوعات، إلى ذلك لم تخل المعرفة الاستعماريّة من غايات مستترة جرّفتْ روح المقاومة عند الشعوب المستعمَرة، وأحلّت فيها أخلاقيّات الانصياع محلّ أخلاقيّات المقاومة، فجرى تمثيل أحوالها بصور بدائيّة غامضة، ليقع فصلها عن هُويّاتها الأصليّة، فتتوهّم بأنّ القطيعة معها ستقودها إلى الحداثة.

ثم جاء مقترح الأخذ بمسار التطوّر الغربيّ وسيلة للتقدّم، فوضع المعرفة الاستعماريّة في مأزق خطير، إذ روّج الخطاب الاستعماريّ لفكرة تقدّم واحدة في التاريخ الإنسانيّ هي التجربة الغربيّة، وجعلها مثالاً ينبغي أن يحتذى، فمسار التقدّم الغربيّ هو السبيل الوحيد للتطوّر، وفكرة الاستمراريّة التاريخيّة من الإغريق إلى الغرب الحديث، وضعت أمام العالم مقترحًا وحيدًا للتطوّر هو المقترح الغربيّ، وكلّ مجتمع لا يأخذ بذلك، سوف يظلّ خارج التاريخ، فوقع تناسي تجارب المجتمعات الأخرى، ووصمت بالبدائيّة والتخلّف، ذلك أنّ التقدّم لا يأخذ معناه إلاّ من الوصف الغربيّ له، ولهذا تعثّرت تجارب التحديث في معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة؛ لأنّها ينبغي أن تمتثل لشرط الحداثة الغربيّة، وليس لحداثة متّصلة بهُويّة تلك المجتمعات وتجاربها التاريخيّة.

وفي الحالتين، المعرفةِ الاستعماريّة والمقترح الاستعماريّ لتطوّر الشعوب المستعمَرة، فإن ذلك لم يفض إلى وصف دقيق لأحوال تلك المجتمعات، ولم يؤدّ إلى تقدّمها الحقيقيّ، فلجأ الاستعمار بشكله العسكريّ القديم الذي اعتمد مبدأ الاحتلال، أو بأشكاله الاقتصاديّة والإعلاميّة والسياسيّة المعاصرة، إلى ممارسة القوّة في إخضاع تلك المجتمعات وترويضها، سواء بالعنف من خلال الاحتلال والسيطرة المباشرة عليها، أو بالإغواء الاستهلاكيّ والثقافيّ، جاعلاً من المركز الغربيّ المثال الأعلى للحرّيّات الفرديّة، والعلاقات الاجتماعيّة والإنتاج الاقتصاديّ، فتلازمت معرفة غير متّصلة بموضوعها مع قوّة متعدّدة الأشكال من أجل بسط الهيمنة،

ولهذا بقيت فكرة التقدم معطّلة إلاّ بما وقع تفسيره من منظور الخطاب الاستعماريّ، باعتباره ضربًا من التماثل مع نموذج التقدّم الغربيّ.

لم تفلح المعرفة الاستعماريّة في تقديم حلول دقيقة للمشكلات التي تعانيها المجتمعات المستعمَرة، أو التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة وأنتجت مؤسّسات سياسيّة تحاكي بها المؤسّسات الغربيّة. ومع الأخذ في الحسبان أهمّيّة المعرفة الغربيّة، وأهمّيّة مسار التقدّم الغربيّ، في كونهما متّصلين بالتجربة الحضاريّة الغربيّة، فهما أقرب إلى لاهوت جديد جرى فرضه بالقوّة على المجتمعات المستعمَرة من أجل إخضاعها وترويضها وإدراجها في التبعيّة.

على أنّ المفارقة انبثقت من مكان آخر، كشف عمق الالتباس في بنية الخطاب الاستعماريّ، فقد ركّز على الاختلافات، وكرّس التباينات، فرأى في كلّ اختلاف عن المركز الغربيّ دونيّة، فكان عاجزًا عن تقدير الاختلافات بما هي عليه، ولم يقبل بها، إنّما أراد لها أن تكون وصمة عار ينبغي تذكّرها دائمًا على أنّها علامة انحطاط وتخلّف، فعاشت المجتمعات المستعمَرة هاجس القلق والهشاشة والحيرة، وقد اقتلعت من أصولها، ولم تدمج في مسار التطوّر الغربيّ، فليس أمامها سوى خيار التبعيّة، إذ جرى تخريب معرفتها بأحوالها، وقُضي على مسار نموّها الخاصّ، وفرضت عليها معرفة أخرى، ووقع الترويج لتحديث غربيّ في أوساطها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أخفقت المعرفة الاستعماريّة من ملامسة مشاكلها، ولم يقع قبول حقيقيّ لاندراجها في مسار التطوّر الغربيّ، فجرى تكريس اختلافها عن الغرب في كلّ شيء، ولهذا اندرجت في علاقة التابع، فتضافرت المعرفة والقوّة الاستعماريّة في حجز تلك المجتمعات ضمن أطر محدّدة، فلا يسمح لها بالاندماج العالميّ، ولا يقبل لها بتطوير هُويّاتها الأصليّة.

3- الكتابة المنفيّة:

وأفضت التجربة الاستعماريّة إلى بروز ظاهرة ثقافيّة لم تكن معروفة في التاريخ من قبل إلاّ في نطاق ضيّق، هي تبنّي لغة المستعمِر وسيلة للتعبير عن مشكلات المجتمعات المستعمَرة، فأصبح المستعمِر غير مسيطر على تلك المجتمعات، إنّما جرى استعارة لغته للتعبير عن البطانة الداخليّة لمشاعرها وأحاسيسها وطموحاتها ومشكلاتها وتاريخها، بل وأعيد إنتاج موروث تلك المجتمعات بلغة المستعمِر، فوصف وحُلّل بها وقُيّم، فظهر بون بين المخيال الجماعيّ الأصليّ، والذاكرة التاريخيّة، وبين وسيلة التعبير عنهما، فقد انحسرت اللغات القوميّة أو الوطنيّة، وتوارى استعمالها، فهُجرت ونُسيت واستعيرت لغات جديدة أصبحت وسيلة التواصل والتعبير في كثير من قارّات العالم طوال العهد الاستعماريّ.

ولم يكن استعمال تلك اللغات بريئًا ولا محايدًا، لأنّها حاملة للمرجعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة الحاضنة لها، إذ ليس من الممكن الفصل بين اللغة وحمولاتها المعرفيّة، فوقع تزاحم بين لغات الأقوام المستعمِرة وحمولاتها من طرف، ولغات المجتمعات المستعمَرة وحمولاتها من طرف آخر، وكما فرض الاستعمار سيطرته بالقوّة، فقد فرض لغته، وجرى استبعاد التركة الأصليّة المتخيّلة لمعظم المجتمعات التي مرّت في تلك التجربة، وفي مقدّمتها لغاتها، وتدرّج ذلك من محو للغات الأصليّة كما في قارّتي أميركا الشمالية وأستراليا، إلى استبعاد شبه كامل لها في أجزاء كثيرة من قارات أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا، إلى مزاحمة واضحة لها في الشرق الأوسط. وقد تأتّى عن ذلك اجتثاث جزء كبير من الذاكرة التاريخيّة، أو تخريب الوعي بها، فلم تبق مرتكزًا للهُويّة، إنّما أصبحت عبئًا يذكّر بالماضي، وكأنّها عار ينبغي نسيانه.

انتصر الاستعمار في تفكيك الشبكة الرمزيّة من المعاني والتخيّلات والأخلاقيّات للجماعات الأصليّة، وأحلّ معها، بالقوّة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو بالتعليم الاستعماريّ، شبكة مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعماريّة وصمت المجتمعات الأصليّة بالهمجيّة، ورسمت لها صورة سلبيّة. ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ، ينبغي عليها الاندراج في سياق الثقافة الاستعماريّة، وتبنّي ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج، وطبقًا لقاعدة التبعيَة فلا يجوز الابتكار، إنّما تنبغي المحاكاة، فتلك وسيلة المرء الوحيدة ليكون موضع حظوة، فيكون له موقع في السلّم الإداريّ للسلطة الاستعماريّة، ذلك أنّ فصم الصلة عن الجماعة الأصليّة وهُويّتها الثقافيّة يعقبه البحث عن بديل.

حدث كلّ ذلك خلال الحقبة الاستعماريّة التي استمرت نحو خمسة قرون، إلى درجة توارى فيها كثير من اللغات، وطُمست الذاكرات الجماعيّة، وحينما انحسرت التجربة الاستعماريّة المباشرة تركت خلفها شعوبًا مشوّهة في هُويّاتها ولغاتها وتاريخها، وأصبح من غير الممكن استعادة كلّ ذلك، فما تركته تلك التجربة من خراب في العالم يتعذّر إصلاحه، مع أنّه وصف بالمأثرة التاريخيّة لتطوّر الوعي نشرها الغرب في عموم العالم، فأيقظه من سباته، وأدرجه في سياق التاريخ الحديث، وجرى تناسي الحملات العسكريّة والاستيطانية والتبشيريّة، وعتّم على الاسترقاق والاستعباد والإبادة، فكلّ ذلك قبع تحت طبقة سميكة من النسيان الثقافيّ المقصود. وأصرّت الإمبراطوريّات الاستعماريّة على إتباع نهج استيعاب التجارب الخاصّة بالهُويّات خارج المجال الغربيّ، فاقترحت نوعًا من التبنّي لتلك التجارب يعيد ربطها بالحواضر الغربيّة، فتندرج في ولاء بدل أن تكون في عداء. وبالقضاء على الخصوصيّة الثقافيّة تسارعت محاكاة النموذج الاستعماريّ.

اقتضت تجربة آداب ما بعد الحقبة الاستعماريّة وجود "علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهُويّة"، فكان أن ظهر فيها ثابت أساسيّ، هو "النزوح من المكان"، إمّا بسبب الهجرة أو الاسترقاق أو النفي أو الطرد،

وهذا نوع من تدمير الشعور جرى بواسطة "التشويه الثقافيّ، أو القمع الواعي أو غير الواعي للشخصيّة والثقافة الأصليّتين عن طريق نموذج عنصريّ أو ثقافيّ يُفترض أنّه أعلى"[4]. فالإبعاد عن المكان سواء بالتوطين أو التدخّل أو بكليهما، أمر ميّز تلك الآداب، "إنّ المكان والإزاحة وانتشار الاهتمام بأساطير الهُويّة والأصالة، مع تجاوز الاختلافات التاريخيّة والثقافيّة بينها، يمثّل ملمحًا مشتركًا لجميع آداب ما بعد الكولونياليّة المكتوبة بالإنجليزيّة".[5]

وبعيدًا عن الخطابات السياسيّة المهيّجة التي أنتجتها النخب الراديكاليّة التي قاومت الوجود الاستعماريّ، فاستأثرت بالسلطة وانتهت بالاستبداد، بدل بناء هُويّات ثقافيّة مطوّرة تتخطّى مساوئ حقبة الاستعمار، ظهرت كتابة مزدوجة تقوم على التلفيق بين وسيلة ومحتوى غير متجانسين، فكثير من الكتّاب تبنّوا لغة المستعمر في الكتابة عن مجتمعاتهم، فارتسم التباين بين موضوعات أصليّة ولغات دخيلة، ولكنّ التجربة الاستعماريّة كالزلازل المدمّرة، غالبًا ما تكون لها تداعيات، فتترك خلفها تبعات مؤذية، وخرابًا لا يُصلح أمره، إذ تجتذب إليها كثيرًا من الذين تلقّوا لغاتها وأفكارها، وتشبّعوا بثقافاتها، فكان لا بدَّ من ظهور كتابة مبنيّة على استعادة تخيّليّة لأحوال المجتمعات الأصليّة باللغات الاستعماريّة، وهي ممتثّلة لشروط المركزيّة الغربيّة في قواعد الكتابة، وشروط الأنواع الأدبيّة والأشكال الأدبيّة وطرائق التعبير، فقد أصبحت المحاكاة رصيدًا ثقافيًّا يتغذّى عليه الكاتب، ومرجعيّة ذهنيّة لا فكاك منها، فيستحيل عليه التفكير والتخيّل بمعزل عنها.

تنتسب هذه الكتابة إلى "المنفى الثقافيّ" الذي وضع كثيرًا من كتّاب المستعمرات السابقة في مواجهة مأزق خطير، إذ استعاروا اللغة الاستعماريّة للكتابة عن مجتمعاتهم، فغابت الرؤية النقديّة لدى كثير منهم، حينما ركّزوا الاهتمام على الوقائع الغريبة التي نظر إليها المستعمرون باستعلاء، فكأنّهم بذلك يسترضونهم بلغتهم، أو يستجيبون لتوقّعاتهم، وكلّما بالغ بعض الكتّاب في ادّعاء التمسّك بالموضوعات المحليّة، فإنّما لعرض الأخطاء، ووصف العيوب، وكأنّ الكتابة سجل أنثروبولوجيّ للعادات والتقاليد والأساطير، دبّج برؤية رومانسيّة تميط اللثام عن الأسرار والخبايا، فتقوم على تحيّزات ثقافيّة مضمرة، وبذلك امتثلوا لحكم القيمة الغربيّ في أنّ تقدير قيمة الأشياء يتأتّى من مقدار إذعانها أو مخالفتها للذوق الغربيّ.

ولعلّ تمثيل مواقف المقاومة ضدّ الاستعمار، وتشكّل الوعي الوطنيّ، قد استأثر بأمثلة من هذه الكتابة، لكنّ الاستلاب الثقافيّ، وحضور فكرة الهجرة، والحلم بالفرص الكبيرة، والاشتياق إلى نساء مغايرات، والاعتكاف على ذات منقطعة عن محيطها الاجتماعيّ، وازدراء المجتمع، والاستياء من الأحوال العامّة،

---

[4]- بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن، **الردّ بالكتابة: النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**.

[5]- م.ن، ص ص 27-28

والسخط المبهم على الجميع، والعزوف عن المشاركة، وغموض المستقبل، كلّها موضوعات كشفت اختلالاً في مفهوم الهُويّة، وثغرة عميقة في الوعي الخاصّ، ومحاكاة لنماذج عليا من الكتابة الاستعماريّة؛ فالكتابة المزدوجة تحيل على انشقاق في الموقف من الذات والآخر، لكنّ أمرها يترتّب ضمن سياق ثقافة عالميّة استعماريّة واحدة، إذ انهار الإطار المشكّل للثقافات القوميّة، وتعذّر قبول تنوّعها، فلكي تظهر كتابة جديدة فلا بدَّ من الانصياع لسوق الثقافة، وهي سوق جرى الاستئثار بها من طرف المراكز الاستعماريّة، شأنها شأن الثروات والإعلام والتجارة والصناعة.

لم تكن استعارة اللغة الاستعماريّة مجردة عن الوقوع في إطار رؤية ضبابيّة للماضي واستعلاء عليه، واستغلاله بطريقة بشعة، إذ يراد منه أن يكون موطنًا للعيوب ومصدرًا للعار، فمعالم الاسترضاء تستبطن كتابة النخبة المحاكاتيّة التي خلفتها التجربة الاستعماريّة، لأنّها ممزّقة بين وعي مستلب أو شقيّ، وندر أن تكيّفت مع الواقع الذي ظهرت فيه. ومن الصحيح أنّها قد أوصلت صوتها إلى مناطق يصعب الوصول إليها، ووضعت على بساط البحث أمر تقويم التجربة الاستعماريّة في التاريخ الحديث، لكنّها في مجملها كتابة امتثاليّة صيغت في إطار الوعي الاستعماريّ، وخضعت لشروطه الثقافيّة والسياسيّة والاستهلاكيّة، ولم تتخطّ حدود السجال إلى مقترح الاختلاف والمغايرة، فتلك منطقة يصعب ظهورها في ظلّ الإذعان لشروط الخطاب الاستعماريّ، الذي تحوّل إلى مؤسّسة ثقافيّة كبيرة تعيد صوغ الوعي العالميّ، وتقوم بتصديره إلى كلّ مكان، فيحول دون العودة إلى الجذور، ولا إمكانيّة لبعثها بصيغ جديدة.

أفضى انحسار التجربة الاستعماريّة المباشرة إلى الدفع بظاهرة الكتابة المحاكاتيّة؛ ففي قلب المركز الثقافيّ الغربيّ ظهر نوعان من الكتابة، كتابة بيضاء أصليّة معترف بها، وكتابة ملوّنة هجينة يحوم الشكّ حول قيمتها، ولم يقع الاندماج بينهما؛ فما زال ينظر إلى الثانية بوصفها سجلاً لتجارب المنفيّين والغرباء والمهاجرين والمجتمعات النائية، استعار لغة المستعمر وشروط أدبه ليعبر بتخيّلات سرديّة متوتّرة عن موضوعات خارج المركز الغربيّ، فهي كتابة مقتلعة لم تفلح في الاندماج في مسار المؤسّسة الغربيّة بصورة كاملة، ولم تنبثق من سياق الثقافات القوميّة الوطنيّة للمجتمعات التي كانت موضوعًا للتجربة الاستعماريّة، ولا يخلو بعضها من نقد مسار التجربة الاستعماريّة نفسها، والجروح التي تركتها في الثقافات الأصليّة.

ما كان حكم "غاريث غريفيث" مجانباً للصواب في دقته الثقافية؛ فالكتّاب المقتلعون "منفيّون ثقافيًّا عن مصادر تلك اللغة وموروثاتها، ومنفيّون لغويًّا عن الأجواء والشعوب التي يكتبون عنها[6]. فتعذّر عليهم المشاركة

[6] ـ غاريث غريفيث، **المنفى المزدوج**، ترجمة محمّد درويش، الإمارات، ثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص 5

الفاعلة في آدابهم وآداب سواهم، إذ انبتّت صلتهم بالهُويّة وبالمكان، وصار من الصعب عليهم أن يندرجوا في تاريخ الأدب القوميّ؛ فالأنماط الثقافيّة المستعارة من الثقافات الاستعماريّة استقرّت على قواعد مشتقّة من التجربة الغربيّة، فلا يحظون بغير موقع التابع الذي يسكنه احتقار مبطّن للقيم الأصليّة.

ومن أجل أن يبرهن الكاتب على تبعيّته، ينبغي عليه إعلان مقته لكلّ ما هو خاصّ بذاكرته الثقافيّة والاجتماعيّة ومحاكاة المستعمرين، فتتأتّى عن ذلك مشاعر دونيّة، ونتج عن حضور هاجس السعي إلى بلوغ رتبة المستعمِر فشل مركّب ارتدّ إلى الداخل، فزعزع الهُويّة الشخصيّة لصاحبه، ذلك أنّ الكاتب التابع لم يتمكّن من تطوير منظومة القيم والعادات والعلاقات الاجتماعيّة من جانب، ولم يستطع الانقطاع كلّيًّا عنها والذوبان في ثقافة المستعمِر من جانب آخر، فانتهى مقتلعًا، فلم تقبل به جماعته الأصليّة، ولم تهضم وجوده الجماعة الاستعماريّة، فأصبحت الكتابة المنفيّة منقطعة عن سياقين، وتنزّلت في فراغ عميق، وتحوّلت إلى هذيانات شخصيّة، أو سير ذاتيّة مضخّمة، أو تأمّلات وجوديّة مبهمة تصوّر حالات إنسانيّة مزعزعة يتعذّر عليها الانتماء، ولا هُويّة لها.

وقد أدّى هذا الضرب من الكتابة إلى حيرة وعتمة وسخط، فارتفعت فيه درجة حرارة الغضب، وشابه الإنشاء وانعدام الأمل، ولم يفهم ثراؤه إلاّ على اعتباره مدوّنة معبّرة عن القلق والفراغ والتهميش، تحرّكه رؤية منقطعة عن سياق، ومخفقة في الانخراط ضمن سياق آخر، فقبل جزئيًّا من طرف الثقافة البيضاء، لأنّه ينطوي على الغرابة، ويشبع نقصًا، ويؤكّد صورة نمطيّة، لكنّه صيغ في إطار المحاكاة، فهو دون الأنماط العليا للكتابة الاستعماريّة، وإن تغذّى عليها متطفّلاً.

مثّلت اللغة الاستعماريّة وسيلة فاعلة من وسائل الاضطهاد الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة. فقد وضع نظام التعليم صيغة "قياسيّة" للغة الاستعماريّة، واعتبرها معيارًا مطلقًا لجودة التعبير وكفاءته، ولجأ إلى تهميش "الصيغ" الأخرى بوصفها لغات بذيئة"، فأصبحت اللغة الاستعماريّة "الوسيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبديّ على بنية تراتبيّة للقوّة، والوسيط الذي تصبح من خلاله مفاهيم "الحقيقة" و"النظام" و"الواقع" راسخة".[7]

ثم تسبّبت التجربة الاستعماريّة في ظهور قضيّة على غاية من الأهمّيّة، تتّصل بالاختيارات الممكنة في الأخذ بأشكال الكتابة. فما هي المواقف المترتّبة على انحسار تلك التجربة؟ وما صلة ذلك بالخطاب الاستعماريّ؟ طرحت احتمالات ثلاثة، فإمّا محو آثار تلك التجربة من تاريخ المجتمعات المستعمرة، واعتبارها

[7]ـ **الردّ بالكتابة**، ص 25

تجربة تاريخيّة في سياق تاريخ قوميّ طويل، وإمّا أن يقع الأخذ بالخبرة الاستعماريّة والحفاظ على المؤسّسات التي خلفتها وكافّة أشكال الكتابة التي أشاعتها، وأخيرًا فيمكن اللجوء إلى اختيار التهجين بين تلك التجربة وتجارب المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار.

والحال هذه، فلا مأزق أكثر تعقيدًا من هذه الاختيارات أو الأخذ بأيّ منها، فذلك لا يعود إلى غياب إرادة تلك المجتمعات، إنّما للظروف العالميّة، ولطبيعة المؤسّسات البديلة للدولة الوطنيّة، ولدرجة المحو الذي تعرّضت له الموروثات الأصليّة، ثمّ إنّه يعود أيضًا بدرجة كبيرة إلى طبيعة التركة الاستعماريّة، في حال الاستيطان الذي تسبب في إبادة الجماعات البشريّة وثقافاتها الأصليّة، كما هو الأمر في أميركا وكندا وأستراليا- على سبيل المثال-، فقد صار من شبه المتعذّر العودة إلى حقبة ما قبل التجربة الاستيطانيّة، ذلك أنّ المستوطن البديل ومثاله أميركا، أصبحت قوّة استعماريّة جديدة، فصارت تمارس دور الإمبراطوريّة القديم، بفرض هيمنتها وتعميم أخلاقيّاتها، وبسط نفوذها الاقتصاديّ والعسكريّ والسياسيّ والثقافيّ، فحدثت قطيعة بين تاريخين: قديم جرى طمسه هو والجماعة الحاملة له، وحديث جرى تثبيته هو والجماعة المؤسّسة له.

وأمّا في حالة التجارب الاستعماريّة التي شملت أجزاء كبيرة من أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا، ثمّ انحسرت القوى الاستعماريّة إلى مواطنها، كحال الإمبراطوريّات البريطانيّة والإسبانيّة والفرنسيّة والبرتغاليّة والهولنديّة، فرجح خيار التهجين الذي اتّخذ شكلاً هشًّا من العلاقة الغامضة بين التبعيّة والاستقلال، إذ يحتمل أن تقوم بعض المجتمعات بتكييف الخبرات الاستعماريّة، وتخليصها من نزعتها الاستعماريّة، ولكنّها ستظلّ ممتثلة بالإجمال لتلك الخبرات والصيغ السياسيّة الموروثة والأفكار الداعمة لها، فضلاً عن الأخذ باللغات الاستعماريّة في بلاد كثيرة منها، كالإسبانيّة في معظم بلدان أميركا الجنوبية، والفرنسية في غرب إفريقيّة، والإنجليزيّة في بعض الدول الآسيوية، وحتى لو كفّت بعض المجتمعات عن استخدام اللغات الاستعماريّة، فقد جرى الأخذ بالأبجديّة اللاتينيّة في الكتابة في كثير منها.

ويكشف توزيع استخدام اللغات الاستعماريّة في العالم عن النفوذ الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة، في إعادة تشكيل الوعي الثقافيّ للعالم في العصر الحديث، فصار الغرب جاذبًا وملهمًا للتطلّعات الشخصيّة والخبرات الأكاديميّة والتصوّرات الفكرية، فقد أفضت التبعيّة إلى محاكاة شاملة اتخذت لبوسًا أيدلوجيًّا، جذب الأنظار إلى الموقع الرمزيّ للمتبوع ومركزيّته الثقافيّة بوعي أو بدونه، واختيار التهجين المتاح أمام عدد كبير من الشعوب التي خضعت للتجربة الاستعماريّة حال دون ظهور الهُويّات المتماسكة وإعادة تشكيلها، اعتمادًا على تاريخها وموروثاتها، فقد تشظّى مفهوم الهُويّة في وعي هذه المجتمعات، وجرى تخريج ذلك بوصفه نوعًا من التنوّع الخلاّق، فتعميم السمة الكونيّة للثقافة الغربيّة على العالم سحب شرعيّة الهُويّات

الثقافيّة الأصليّة، وقد يؤدّي ذلك إلى ظهور غلوٍّ عرقيّ ودينيّ وثقافيّ، ولكنّه سوف يوصم بالأصوليّة العدوانيّة، والانكفاء على الذات، ورفض الخبرات العالميّة.

على أنّ حال المجتمعات ذات الثقافات العريقة والتقاليد الراسخة، التي أخفقت التجربة الاستعماريّة القصيرة المدى في محو مورّثاتها، إنّما اقتصرت على زحزحتها من مواقعها التاريخيّة، كما هو حال منطقة الشرق الأوسط، فستبقى مدّة طويلة في منطقة رماديّة لا تسهم في حركة الثقافة العالميّة، ولا تستطيع تطوير هُويّاتها الثقافيّة، وليس لديها تركة مشتركة تقوم بتهجينها.

4- التابع يتكلّم:

وعلى الرغم من كلّ ذلك، فلم تنج التجربة الاستعماريّة من إعادة تقييم شاملة قام بها كتّاب المستعمرات القديمة، فحاولوا نقد ركائز تلك التجربة وتداعياتها. وكان قد رسخ في أذهان العموم أنّ الغرب هو مصدر المعرفة ومنبعها، فاتّجهت الأنظار إليه تنهل الأفكار الجديدة والمناهج الحديثة وطرائق التحليل المبتكرة، إلى درجة رأى كثيرون فيها أنّ العالم يصنع هناك، ويصاغ تكوينه في تلك الربوع، وأنّ الفكر الغربيّ جاء بالحقائق النهائيّة لكلّ زمان ومكان. ويمكن اعتبار منتصف القرن العشرين اللحظة الرمزيّة التي بدأت فيها حقبة نقد معطيات الخطاب الاستعماريّ، قام بها مفكّرون ونقّاد ينتمون إلى ثقافات طرفيّة، وبمرور الوقت أصبح هاجس إعادة النظر بمعطيات ذلك الخطاب ملموسًا في المركز الغربيّ نفسه.

يصعب فصل ذلك النقد عن الأثر الذي أحدثته حركات التحرير الوطنيّة والقوميّة التي نقدت التجربة الاستعماريّة، وأحدثت حراكًا ثقافيًّا لا يقلّ أهمّيّة عن الحراك السياسيّ. ومع أنّ بعض تلك الحركات تبنّت نزعات الغلوّ الدينيّ والتطرّف القوميّ، وأنتجت أيدلوجيّات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية للآخر، فإنّ حركات أخرى أفرزت نقدًا تحليليًّا للتجربة الاستعماريّة، وتمكّنت من تفكيك كثير من ركائز الخطاب الاستعماريّ، فانبثقت "دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة Postcolonial Studies" التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعماريّة الثقافيّة في العالم خارج المجال الغربيّ، وتشظّت تلك الدراسات إلى فروع عدة، فشملت سائر المظاهر الثقافيّة من فنون وآداب وكتابة تاريخيّة.

ظهرت "دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة" على أنّها ردّ فعل على تحيزات الخطاب الاستعماريّ، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربيّة إلى أنماط مضادّة للتحديث وعائقة للتطوّر، وقدّم لها وصفًا يوافق مقولاته. وسرعان ما تفرّعت عنها دراسات أخرى سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصليّة، وفحص الظواهر الثقافيّة والدينيّة والعرقيّة، بعيدًا عن الإكراهات النظريّة التي مارسها الخطاب الاستعماريّ. ثمّ ما لبثت تلك

الدراسات أن تعمّقت في سائر أنحاء العالم، فشملت المرأة والجنوسة والأعراق والتاريخ والهُويّة والمقاومة والأقليّات ومفهوم الأمّة وأساليب الهيمنة الثقافيّة، وأفرغت المنهجيّات التقليديّة من محتواها، وأجهزت عليها، إذ ضخّت أفكارًا جديدة وتصوّرات مبتكرة، في تحليلها للظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة.

يمكن تقسيم "دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة" إلى قسمين: قسم أوّل سعى إلى التعريف بالمفاهيم والمصطلحات ممّا له صلة ببواكير هذه الدراسات وبداياتها، وقسم ثان تقصّى الظواهر المدروسة، وقد فضح هذا التصوّرات المجتزأة للتشكيلات العرقيّة والعقائديّة والثقافيّة، التي أغفلت البطانة المعقّدة للعلاقات والهُويّات والانتماءات. أسهمت هذه الدراسات في تنشيط التفكير النقديّ، وهو يمارس فعاليته في تقليب الظاهرة الاستعماريّة عبر تاريخها الطويل، وتجريد تحليلاتها المتعجّلة من الهيبة، واقتراح منظورات أكثر كفاءة تستثمر الحقائق في سياق ثقافيّ شامل.

ورافق "دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة" نموّ الوعي القوميّ والثقافيّ، فحاولت إعطاء فكرة صحيحة عن الشعوب المستعمرة؛ فالكتابة في ظلّ الحقبة الاستعماريّة هي نتاج صفوة المستعمرين، والنخبة المحاكية لها، وهي مؤيّدة للقوى الاستعماريّة، وهذه الكتابة قاصرة عن تمثيل جذور ثقافة راسخة، لأنّها تمنح ولاءها للإمبراطوريّات المستعمِرة، فوطن المستعمِر هو المركز، أمّا المستعمَرات فهي هوامش مستبعدة، وقد اختزلت إلى مصدر للثروات. وقد كشفت تلك الدراسات أنّ الأدب المكتوب في ظلّ التجربة الاستعماريّة اكتسب شرعيّته بقوّة السياسة وليس من مزاياه الأدبيّة الرفيعة، ولعلّ من أبرز ما تمخّضت عنه ظهور جماعات ناقدة اندرجت فيما يصطلح عليه بـ"دراسات التابع".

في مطلع ثمانينيّات القرن العشرين ظهرت إلى الوجود جماعة "دراسات التابع Subaltern Studies"، وهم نخبة من المؤرّخين الهنود الذين قلّبوا مدوّنة تاريخ الهند الرسميّ المكتوب من قبل المؤرّخين المتأثّرين بالسياسات الاستعماريّة البريطانيّة، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متّصلة بالتاريخ الشفويّ المنسيّ الذي استبعدته النخب الاستعماريّة، فتاريخ الهند بالنسبة لهم مثّله صراع الطبقات المغلقة والتحيّزات الدينيّة والفئويّة والمرويّات السرديّة، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن وتبعيّة المرأة وكلّ الجماعات التي لم تنتج آثارًا مكتوبة. أمّا التاريخ الرسميّ الذي دوّن في ضوء التصوّر الاستعماريّ، فهو مجتزأ ونخبويّ وزائف، ولا يمثّل حقيقة بلاد غنيّة بتاريخها وأفكارها وأعراقها وعقائدها.

زحزح هذا المنظور الجديد لتاريخ الهند النظرة التقليديّة الساكنة لمفهوم التاريخ القوميّ الذي كتبه المستعمرون، وبه استبدل تاريخًا مرنًا قدّم تفسيرات متعدّدة للظواهر التاريخيّة، لم يلتزم المسار المدرسيّ الوصفيّ الذي يقوم على التعليل المباشر، إنّما يحوم حول الظاهرة ويتوغّل فيها، ويكشف أبعادها المنسيّة غير

المرئيّة، ويعوّم الأحداث التي استبعدها المستعمرون، بل إنّه توغّل في صلب الخصوصيّات الطبقيّة والفئويّة، فكشف الإقصاءات التي تعرّضت لها الجماعات العرقيّة والدينيّة خلال الحقبة الاستعماريّة.

وقد أثمرت الجهود عن عدد كبير من البحوث التي طرحت نفسها بديلاً للدراسات القديمة، وسرعان ما عرفت بـ"دراسات التابع" في سائر أرجاء العالم، وهي تهدف إلى نقد الخطاب الاستعماريّ وفرضيّاته، واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، ومعالجة شؤون الطبقات والمرأة والأقليّات وأساليب المقاومة والنزاعات المحليّة والولاءات، وتفكيك المقولات الغربيّة في الآداب والثقافات والمناهج وسحب الثقة العلميّة والثقافيّة منها، عبر اقتراحات أخرى مغايرة أكثر كفاءة، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربيّ.

مثّل دراسات التابع جماعة من المفكّرين والنقّاد، منهم: غاياتاري سبيفاك، ورناجيت جوها، وهومي بابا، وطارق علي، وإقبال أحمد، وروميلا ثابا، وماساو يوشي، وغايان برافاش، وشهيد أمين، وديبش تشاكرا بارتي، وعشرات سواهم، وما لبث أن تبلور المصطلح المعرّف بهم Subaltern Studies Group وعرف اختصارًا SSG، وهو يحيل على الباحثين المشتغلين بدراسات المجتمعات التي خضعت للتجربة الاستعماريّة الغربيّة، استنادًا إلى مفاهيم جديدة مشتقّة من واقع مجتمعاتهم. وتبع ذلك أن تأسّست في عام 1993 "جماعة دراسات التابع في أميركا الجنوبيّة Latin American Subaltern Studies Group"، واختصرت بـLASSG استجابة لما حقّقته دراسات التابع في الهند وسواها من بلاد الشرق، فاهتمّت بمناقشة العلاقات بين النموذج التحليليّ لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراسة مجتمعات استعماريّة أخرى في أمريكا اللاتينيّة وإفريقيّة، وشمل ذلك مناظرات ومناقشات مرفقة بنقد شامل لواقع الدراسات السائدة، وقد دفع ذلك بدراسات التابع لأن تنخرط في مجال الدراسات السياسيّة، فشرعت في تحليل ظواهر جديدة مثل "الهيمنة" و"المقاومة" و"الثورة" و"الهُويّة".

ولم تمتثل تلك الدراسات للغلواء الأيدلوجيّة والمواقف المتشدّدة، إنّما أصبحت تلك الظواهر موضوعًا لتحليل معمّق، استفاد من كشوفات التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإنثربولوجيا واللسانيّات والفلسفة، فقد غذّيت العلوم الإنسانيّة بوجهات نظر تحليليّة لم تكن معروفة من قبل. وقدّمت تحليلات شديدة الأهمّيّة عن أوضاع المجتمع الكاريبيّ الذي خضع للاستعمار الإسبانيّ منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ، وتناهبته مشكلات الهُويّة والتركة الاستعماريّة واللغة والمجتمعات الأصليّة. وسرعان ما انتشرت هذه الجماعات في البرازيل والأرجنتين وكولومبيا وتشيلي وجامايكا.

أصبحت دراسات التابع عابرة للقارّات، وهي تتقاسم رؤى ووجهات نظر كثير من النقّاد والمفكّرين في كافّة أرجاء العالم تقريبًا، وتقترح رؤية التاريخ الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ للعالم الذي خضع للتجربة الاستعماريّة من الأسفل وليس من علٍ، وتطمح إلى كشف الحراك الاجتماعيّ من أسسه الأصليّة، وليس من نظرة استعماريّة متعالية تتجاهل أعماقه السحيقة، وانتهت إلى نتائج مهمّة في مجال دراسات المرأة والجنوسة والأقليّات والأديان والأعراق والطبقات، ثم سعت إلى تصحيح السرد المسطّح الذي دوّنه المستعمرون لتاريخ مجتمعات شديدة التعقيد في مكوّناتها الاجتماعيّة وتركيبها الدينيّة وتاريخها العريق. ومن الطبيعيّ أن يكون خطاب التابع مغايرًا للخطاب الاستعماريّ، فبلاغته واقعيّة وتحليلاته صارمة، وهو لا يهدف إلى الإقناع، إنّما إلى التحليل وتفكيك المقولات السائدة، وإنشاء مقولات جديدة تريد تقديم تحليل مغاير لكلّ ما تقدّم من تحليلات قدّمتها التجربة الاستعماريّة.

نهلت دراسات التابع من مرجعيّات مختلفة، فقد استفادت من تراث "غرامشي" المعروف بخلفيّاته الماركسيّة، واستثمرت التحليلات النقديّة الجذريّة التي قدّمها "فرانز فانون" للاستعمار وخطابه، لكنّ محرّض جماعات التابع على قلب المفاهيم الاستعماريّة، وربّما ملهمهم، هو "إدوارد سعيد" الذي خرّب المسلّمات الاستشراقيّة، حينما توصّل إلى أنّ الغرب اصطنع شرقًا متخيّلاً يوافق رغباته؛ فالشرق لم يكتشف على حقيقته، إنّما رسمت له صورة متخيّلة توافق رغبة الغربيّين، فأنتجوه طبقًا لمعاييرهم التخيّليّة، لذلك فالشرق الاستشراقيّ زائف وليس حقيقيًّا. ومن أجل تعرّف الشرق، فلا مناص من إزاحة الفكرة الاستشراقيّة عنه، واشتقاق رؤية بديلة تنبثق من صلب العالم الشرقيّ نفسه، تكون قادرة على تحليل مكوّناته التاريخيّة والاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة، وقد وقع استلهام هذه الفكرة من طرف جماعات التابع في تفكيك الخطاب الاستعماريّ في رؤيته للعالم وكشف مصادراته.

إلى ذلك وظّفت دراسات التابع الكشوفات المنهجيّة الحفريّة لـ"فوكو"، وهي بمجموعها ناقدة للخطاب الغربيّ، فهو إلى جانب "دريدا" و"هابرماز" من أبرز نقّاد الثقافة الغربيّة في القرن العشرين، فدراساته اتّخذت منحًى حفريًّا عميقًا في صلب الكتلة الخطابيّة للفكر الغربيّ. أمّا دريدا، فقد فكّك المقولات الخطابيّة المتمركزة حول ذاتها في ذلك الفكر، فيما حلّل هابرماز في ضوء الفكر الماركسيّ الكيفيّة التي تحوّل فيها عقل الأنوار الإنسانيّ إلى عقل إجرائيّ بارد، فصار الذكاء وسيلة لقياس القيمة، دون النظر إلى العمق الإنسانيّ والأخلاقيّ لوظيفة العقل كما طرحها من قبلُ "كانت" و"هيغل" و"ماركس".

ثم استفادت جماعة دراسات التابع من أفكار "هيدغر" الذي نقد الثنائيّة الديكارتيّة التي أسّست للحداثة الغربيّة، والقائمة على أساس الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة؛ فهو يراها حداثة قاصرة ومنتجة

للعنف وإلغاء الآخر، ولا تصلح أن تكون أساسًا لمعرفة تمثّل التنوّعات الإنسانيّة، ولهذا اقترح تجاوزها ومعاينة العالم من خلال التموضع فيه وتحليله، حيث يتمكّن المفكّر من الإصغاء إلى نبض العالم في كلّ مكان.

ولعلّ إحدى أكثر الإفادات مشروعيّة وعمقًا التي توفرت عليها دراسات التابع، هي توظيفها لمفهوم التمثيل (Representation) الذي اقترحه فوكو، وطوّره سعيد في نظريّته النقديّة القائمة على هذا المفهوم؛ أي الكيفيّة التي تتجلّى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكلّ أشكالها، فلا توجد أحداث مجرّدة، إنّما الأحداث الواقعيّة "التاريخيّة" منها أو المتخيّلة "الأدبيّة" تظهر في سياق خطاب، تعمل استراتيجيّاته على التحكّم في نوع الحدث، وتظهره طبقًا لسلسلة متكاملة من التحيّزات الثقافيّة الخاضعة لذلك السياق. وبالإجمال، فقد جرت محاولة طَموح لاقتراح بدائل تخطّت فكرة الحداثة التي ارتبطت بالتجربة الاستعماريّة، فأضفى ذلك خصوصيّة على دراسات التابع، وحدّد ملامح رؤيتها النقديّة.

بعد أن تمثّلت دراسات التابع كلّ تلك المرجعيّات، ظهرت وكأنّها تشكّك في كلّ مظاهر الكتابة الاستعماريّة الشائعة، وتتطلّع إلى طرح بديل لها؛ فهي تطمح إلى تحليلات مختلفة، واكتشاف قضايا مغايرة، والوصول إلى نتائج أخرى. ومع ذلك، فقد عاصر ظهورها الحراك الثقافيّ العارم ضد فكرة الأنساق الجاهزة. وإبّان تطوّرها كانت دراسات التابع تقوم بمراجعات متواصلة للنتائج التي تتوصّل إليها، وتستفيد من الأخطاء التي ترافق عمليّات البحث الجديدة، فقد فتحت المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة، عبر التركيز على دراسة مفهوم "الجنوسة Gender"، لكشف الجوانب المغيّبة للأنوثة، لأنّ تمثيلها عرف غيابًا في خطابات مدارس الحداثة، وما بعد الحداثة. وبمرور الوقت أصبحت المرأة موضوعًا مركزيًّا في دراسات التابع، وأخذت قضيّة "الجنوسة" بعدها النظريّ والتحليليّ، فظهر أنّ المرأة لم تكن تابعًا فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعماريّة، إنّما هي تابع أيضًا بفعل الثقافة الذكوريّة، فالاستعمار والذكوريّة أحالا المرأة تابعًا، ولهذا حاولت دراسات التابع إنصاف المرأة، والنظر إليها كائنًا اجتماعيًّا فعّالاً في مجتمعات بدأت ببطء تستعيد جانبًا من استقلالها الفكريّ.

ويقتضي سياق التعريف بدراسات التابع الوقوف على جانب من جهود "سبيفاك"، لكونها إحدى أبرز الباحثات ضمن جماعات التابع ودراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة؛ فقد انخرطت في جدل معمّق حول الهُويّات الثقافيّة، ومفهوم التبعيّات الاستعماريّة والطبقيّة والجنسيّة. ولعلّ بحثها "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" قد أسهم في صوغ بعض أفكارها في هذا الموضوع، فقد جاء عنوانه وكأنّه نوع من الاستفهام الاستنكاريّ، فمن الطبيعيّ أن يتكّلم التابع، فهو كائن بشريّ يستطيع الكلام والكتابة والتعبير. ومؤدّى الفكرة التي طرحتها سبيفاك هو: هل توافرت السياقات الثقافيّة المؤاتية للتابع لكي يتكلّم؟ وهل يملك القدرة على إسماع الآخرين صوته؟

فالشعوب المستعمرة سلب منها حقّ تمثيل نفسها؛ أي أنّها سُلبت حقّ التعبير عن ذاتها، والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع ووعيه ووجوده.

بعبارة أخرى، ثمّة فرق بين الفكرة القائلة إنّ التابع فرد مندمج في جماعة، والأخرى القائلة إنّه كائن قد جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماريّ؛ فـ"سبيفاك" تريد أن تفحص بدقّة الفرق بين "الحديث إلى" و"الحديث عن"؛ فالمرء حينما يتحدّث إلى الآخرين، في المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة، يحاول في لا وعيه أن يظهر اندماجه في السياق الثقافيّ للمخاطب، ولكنّه حينما يتحدّث إلى نفسه، يريد الانتماء إلى السياق الثقافيّ الأصليّ المعبّر عن هُويّته. وبمجرد السماح للتابع بأن يتحدّث عن نفسه يُمنح خطابه ميزة التضامن الثقافيّ بين جماعات متباينة، ونقض مبدإ أنّه يتحدث للآخرين بدل أن يتحدث إلى نفسه، وفي النهاية سوف يترسّخ دور التابع في تشكيل هُويّته الثقافيّة، وإعادة دمج مكوّنات المجتمع.

ترى "سبيفاك" أنّ وعي التابع يمتثل لتأثيرات النخبة التي تصوغ الثقافة العامّة، فتلك التأثيرات تصوغه بسبب قوّتها وهيمنتها، فيتعذّر استعادة ذلك الوعي بصورته الحقيقيّة، لأنّه مستعاد عبر تمثيل قوّة النخبة وثقافة الاستعمار، ولهذا فهو منزلق عمّا ينبغي أن يكون عليه، ومنحرف عن هدفه، ومتشكّل ضمن استراتيجيّات خطابيّة أقوى منه يستحيل السيطرة عليها، ثمّ إنّها طرحت إمكانيّة فكّ شفرات كلام التابع من خلال فكرة التمثيل الاستعماريّ له.

تطلّعت "سبيفاك" لأن يكون لكلام التابع تأثير وصدق، فليس كلّ كلام يحمل الحقيقة في طيّاته، وحديث التابع محاط بسياقات ضاغطة من الثقافة الاستعماريّة، تجعله غير قادر على التعبير عمّا ينبغي أن يعبّر عنه؛ فقد تواطأت السياسات الاستعماريّة فيما بينها على أنّ التابع عاجز عن تمثيل نفسه، ولا بدَّ أن تمثّله السلطة الاستعماريّة، فتتوارى إمكانيّة أن يقول شيئًا حقيقيًّا، فلن يتكلّم ما دام مكبّلاً بخطابات توجّه وعيه نحو أهداف تريدها تلك السياسات، فإذا أراد التابع أن يتكلّم فلا بدَّ له أن يزحزح بوعيه النقديّ المعايير الثقافيّة التي كرّستها الحقبة الاستعماريّة.

5- التمثيل الاستعماريّ للعالم:

وقد عبّر الخطاب الاستعماريّ عن نفسه بصيغ كثيرة، تهمّنا منها في هذا السياق، الصيغة السرديّة الظافرة التي مثّلتها الرواية الحديثة، إذ جرى نوع من التواطؤ بين الظاهرة الاستعماريّة والظاهرة الروائيّة، وكان أن أسّست الرواية التي واكبت نشأة الاستعمار لنوع من التمايز بين الذات الغربيّة والآخر خارج المركز الأوربيّ، فأفضى ذلك إلى متوالية مركّبة من التراتبات التي منحت حقًّا أخلاقيًّا، يقوم بموجبه الطرف الأوّل

باختراق الطرف الثاني بحجّة تخليصه من وحشيّته ووثنيّته. وثمّة تزامن حكم الاثنين: الرواية والاستعمار، إذ تبادلتا المنافع؛ فالرواية بتوغّلها في عوالم نائية استجابت لرغبات المجتمع الذي أفرز التطلّعات الاستعماريّة، وفي الوقت نفسه أدرجت نفسها في سياق ثقافة ذلك المجتمع، واكتسبت مكانة خاصّة لكونها نوعًا جديدًا يحتاج إلى شرعيّة أدبيّة. أمّا الاستعمار، فوجد فيها وسيلة تمثيليّة مناسبة لبيان فلسفة التفاضل بشكل رمزيّ وإيحائيّ، لكشف الاختلاف بين الغربيّين وسواهم من الشعوب. وعلى هذا فالظهور المتزامن للاستعمار والرواية كان نتيجة لسلسلة من التواطؤات بين مصالح اجتماعيّة، باحثة عن عوالم أخرى خارج المجال الغربيّ، ونوع أدبيّ جديد يبحث عن مكان في عالم أدبيّ مزحوم بأشكال التعبير الأدبيّ.

حلّل "إدوارد سعيد" التكافل بين نشأة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وتطوّرها وتوسّعها، ونشأة السرد الروائيّ الحديث في الغرب؛ فالرواية هي أكثر الأشكال الأدبيّة الجماليّة التي عبّرت عن التوسّعات الاستعماريّة وارتبطت بها وتزامنت معها. وكان ذلك الارتباط نتاج التفاعل الذي أخذ على السطح شكلاً متوازيًا بين الظاهرتين الاستعماريّة والروائيّة. وأفضل مثال يشار إليه في هذا السياق، رواية "روبنسون كروزو" للروائيّ الإنجليزيّ "دانييل ديفو"، إذ عُدّت أحد النماذج المبكّرة للرواية الغربيّة التي قدمت تمثيلاً سرديًّا بارعًا للأخلاقيّات الاستعماريّة، فقد استبطنت في تضاعيفها مغامرة رجل أبيض في عالم غريب، ونجاحه في السيطرة على ذلك المكان وامتلاكه وبسط قيمه الأخلاقيّة عليه. ليس من قبيل المصادفة أنّ أحداث الرواية تدور حول أوربّيّ خلق لنفسه مستعمرة على جزيرة نائية.[8]

عدّت رواية "روبنسون كروزو" المدوّنة السرديّة المبكّرة التي ربطت بين المغامرة الفرديّة لرجل أبيض، وتعميم الأخلاقيّات الاستعماريّة الرامية إلى مدّ نفوذها خارج المجال الأوربّيّ، والاستئثار بملكيّة أرض الآخرين لكونهم غير مؤهّلين دينيًّا ودنيويًّا لامتلاكها ولإدارتها والاستفادة منها. وكانت هذه الافتراضات وراء ظهور الحركة الاستعماريّة في العصر الحديث؛ فالمغامر الذي تمرّد على النسق الأبويّ التقليديّ الإنجليزيّ أعاد ترميم علاقته مع نفسه ومع الآخرين، بما في ذلك الدين والوطن، عبر تجربة فرديّة في أرض الآخرين من أجل محو الخطيئة، لكنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ بعد اختبار الفرد في طريقة السيطرة على أرض غريبة، وإدراج أهلها في سلّم القيم الغربيّة، والانتهاء من كلّ ذلك إلى عبرة أخلاقيّة كشفت قدرته في إعادة تأهيل الأرض والبشر على مستوى العالم.

---

[8]- إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبرياليّة**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، 1997، ص 58

نشرت رواية "روبنسون كروزو" في عام1719، وعبّرت رمزيًّا عن طبيعة التوسّعات الاستعماريّة بصورة تتراوح بين المباشرة والتضمين؛ فالبطل طوّر خلال عزلته في جزيرة منقطعة عن العالم، قيمًا بروتستانتيّة حملها معه من إنجلترا، فانتهى مؤمنًا بها بكلّ ما تعنيه الكلمة، وعلى هذا ترتّبت نتيجة مهمّة، وهي أنّ "كروزو" صدر عن مرجعيّة أخلاقيّة ترى أنّ العالم البروتستانتيّ هو الأنموذج الكفء للتمدّن، فأصبح احتذاؤه ضروريًّا في رهان التحديث. ولم تُعرض هذه القيمة الأخلاقيّة بمعزل عن السياق الثقافيّ للعصر الرأسماليّ وتمخّضاته، فالرواية بشّرت بدور الفرد المتحضّر في عالم بدائيّ سوف يظلّ منسيًّا إن لم يدرج في التاريخ الذي يمثّله رجل أبيض، وهي الفكرة التي أضفت شرعيّة على الحركة الاستعماريّة في أوّل أمرها.

عرضت الرواية تمثيلاً وافق الفكر الشائع للحملات الاستيطانيّة فيما وراء البحار، فـ"كروزو" أعاد الاعتبار لنفسه، وحرص على تصويب مسار حياته المملوء بالتشوّهات التربويّة والأخلاقيّة، وذلك بأن جعل من قوّة الملاحظة والتفكير المنطقيّ والاستنتاج الصحيح، وسائل لبناء المكان المهجور الذي استوطنه. وبسبب هذه السلسلة المتلازمة من الأفكار وقع انعطاف حاسم في شخصيّته ومصيره؛ ذلك أنّه وقد أجبر على ترك العالم المتحضّر خلف ظهره بسبب غرق السفينة التي كان يسعى بها إلى كسب المال، ولم يبق لديه سوى القيم والأفكار التي نشأ عليها، فلا خيار له إلاّ تحويل الجزيرة النائية إلى مستوطنة خاصّة به، تُبنى طبقًا لنظام القيم التي تربّى عليها، والأفكار التي ورثها عن النموذج السياسيّ الإمبراطوريّ.

كانت علاقة "كروزو" بالمكان الجديد غريبة، وأنموذجًا لعلاقة المستعمر بالأرض التي يحتلّها؛ فقد أخضعها لإرادته بمزيج من القوّة والمعرفة، وجعل من الجزيرة النائية مستوطنة امتلكها دون أن ينتمي إليها، "إنني ملك على كلّ هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنّني أتمتّع بحقّ الملكيّة، وإذا استطعت نقل ملكيّة هذا المكان، يمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل كأيّ مالك مزرعة في إنگلترا"[9]. شغل بفكرة تملّك المكان بعد أن استولى عليه، وجعله قابلاً للتوريث أو للبيع، وما لبث أن طوّر مفهوم الملكيّة بتوسّع المكان وبسط نفوذه عليه، فاتخذ معنًى سياسيًّا، "كنت أمتلك كلّ ما أنا قادر على التمتّع به؛ كنت سيّد العزبة كلّها، ويمكن حين يحلو لي أن أدعو نفسيّ ملكًا أو إمبراطورًا على البلاد التي أمتلكها بكاملها".[10]

كشف مسار حياة "كروزو" في تلك الأصقاع النائية مدّة تزيد على ثمانية وعشرين عامًا، أنّه كان مسكونًا بفكرة المستوطن وليس المواطن، وهي الفكرة الملازمة للأخلاقيّات الاستعماريّة؛ فعالمه الإنجليزيّ هو مرجعيّته الأساسيّة لتفكيره وسلوكه، بما في ذلك حنين العودة إليه، واعتماد التواريخ الميلاديّة، وأيام الآحاد،

[9]- دانييل ديفو، **روبنسون كروزو**، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، 2007، ص ص 159-160

[10]- م.ن، ص 197

والسعي للادخار، والرغبة في الاكتشاف لزيادة الأملاك، ثم إخضاع الطبيعة بالعمل، والسيطرة عليها بالقوّة. وقد صار المكان موضوعًا لأفكاره الجاهزة وليس فضاء للعيش فيه، والتصالح معه، والانتماء إليه، فأجهد نفسه لاستغلال ثرواته النباتيّة والمائية والحيوانية، ولم يكتف بذلك، إنّما تجاوزه إلى الاستئثار بالناس الذين يعيشون فيه، ليظهر سيّدًا لا ينازعه أحد، ومالكًا مطلقًا لكلّ شيء، بالمعنى الإمبراطوريّ، حيث تتحوّل ملكيّة الآخرين بالقوّة.

لم يفكّر الوافد الغريب بالاندماج في المكان الأصليّ، باعتباره إنسانًا وحيدًا انقطعت به السبل؛ فأفكاره انقادت لشهوة مُلك يتوسّع بمقدار ما يبذل من جهد في السيطرة عليه، فبنى لنفسه كوخين؛ أحدهما ريفيّ والآخر ساحليّ، على غرار ما كان يفعله أسلافه الإنجليز. وفي مناجاته الذاتيّة كان يتحدّث عن: بيتي وسياجي وكوخي وببغائي وأشجاري، فقد بسط سيطرته على المكان لكنّه لم ينتمِ إليه، فلطالما كان مشدودًا إلى غيره، وفي نهاية المطاف غالبه شعور المستعمِر بعلاقة طارئة مع المكان، وهي علاقة أساسها التملّك وليس الانتماء، ولا بدَّ من العودة إلى المكان الأصليّ، فذلك خطّ استباقيّ من خطوط تصفية الاستعمار، جرى إثراؤه فيما بعد بالمقاومة، فانحسرت الظاهرة الاستعماريّة.

ليس من المستغرب أن يتحوّل "كروزو" في نهاية الرواية إلى رجل ثريّ بعد أن تملّك الجزيرة بالقوّة، وسجّلها باسمه، ثم قام ببيعها بعد عودته إلى مسقط رأسه، وذلك ما كانت ترمي إليه الشخصيّة الاستعماريّة، فمغامرتها محكومة بالمنفعة، وارتحالها في أصقاع العالم ينبغي أن ينتهي بشيخوخة سعيدة، وثروة طائلة، وسجلّ بالأمجاد. من الصحيح أنّ المغامرة الفرديّة قادت الإنجليزيّ إلى الضياع في عالم غريب، فتلك مقدّمة ضروريّة للاختبار، لكنّ سلوكه الاستعماريّ أعاد تشكيل شخصيّته، فأعاد بناء ولائه للوطن الأمّ، وبذلك كفّ عن كونه فتًى ضالاً يزري بالأبويّة، وأصبح مالكًا أثرى ببيع أرض غيره، ومؤمنًا ممتثلاً للقيم الكنسيّة.

ولا تكتسب فكرة السيطرة على أرض الآخرين معنًى فاعلاً بذاتها، ولذا ينبغي القول بأنّها مهجورة، ولا بدَّ من إعمارها، وهذا يلزم ظهور شخصيّة أصليّة غير مؤهّلة تكون موضوعًا لأفكار المستعمر، فيتحقّق الهدف الذي يتوخّاه بمدّ نفوذه على الأرض والبشر، فيعيد تأهيلهما وصوغهما على وفق رؤيته الاستعماريّة؛ ولهذا اصطُنعت شخصيّة الملوّن "فرايدي" ليقع نوع من التكافؤ بين الهدف والموضوع، وتكون الخطوة الأولى أن يخلع الوافد الأبيض اسمًا على الملوّن الأصليّ، فيصبح معرفة بعد أن كان نكرة. الغريب هو الذي يقوم بتعريف الأصليّ الذي انتقل بالتسمية من مستوى المجهوليّة إلى مستوى المعلوميّة، وبهذه التسمية بدأ تاريخه الإنسانيّ في ذاكرة الرجل الأبيض.

كانت فكرة إعادة التسمية إحدى أسس الثقافة الاستعماريّة، فحيثما حطّت الأساطيل، وترجّلت الجيوش، ووصل المستكشفون، خلعت على الأماكن من قارّات وجزر ومدن أسماء جديدة، استعير أغلبها من سجل الأسماء الرنّانة للقدّيسين والقدّيسات والملوك والأباطرة والفاتحين، وبهذه الأسماء صكّ المستعمِرون ملكيّة أطراف كثيرة من العالم، وأدرجوها في الأرشيف الاستعماريّ. وما لبث أن تطوّر الأمر إلى تسمية شملت الأشخاص ولم تقتصر على الأماكن.

لا يقبل "كروزو" أن يكون الملوّن الذي عُرّف بالتسمية التي خلعها عليه، نظيرًا له؛ إذ يُحظر التماثل، فينبغي الحفاظ على التباين، فتتأدّى عن ذلك علاقة التبعيّة، وهي علاقة يقوم فيها المتبوع الأبيض بتلقين التابع الملوّن المُثل والقيم والأفكار التي تشبّع بها، وأوّل كلمة يلقّنها له، كيف يقول له بالإنجليزيّة "سيّدي"[11]. فتتأسّس باللغة علاقة تابع بمتبوع، علاقة عبد بسيّد. ثم يزوّده بشذرات من التعاليم الدينيّة، ليهدي روحه الوثنيّة.

ولعلّ الإحالة الدلاليّة لاسم "روبنسون كروزو" لا تبتعد كثيرًا عن الفكرة الراسخة حول ضرورة الابتلاء من أجل اكتشاف الفضيلة، وذلك يلزم عبورًا من حال إلى حال أخرى، فالصليب علامة حاضرة بالتسمية المموّهة للشخصيّة الفاعلة في فضاء السرد، لكنّها مُدعمة بفكرة العبور؛ فباسمه الأوّل أعاد تأهيل الطبيعة، وبالثاني أهّل الأقوام البدائيّة فيها. بذلك العبور تحوّل "كروزو" من الشكّ الدينيّ إلى اليقين، ومن التمرّد إلى حال الطاعة، ومن العداء إلى الولاء. أمّا "فرايدي"، فعبَر بلغة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وعقيدتها، من الرتبة الهمجيّة إلى الرتبة البشريّة، فأصبح ذا هُويّة مستندة إلى اسم ودين، ولكنّه بكلّ ذلك تحوّل من حال الحرّيّة إلى حال العبوديّة.

ولا يخدش التصريح بالأصول الألمانيّة للاسم "كروزو" الذي ورد في مفتتح الرواية، من فاعليته في الإيحاء بالمعنى المركّب لفكرة الاهتداء بعد الضلال؛ فالبطانة الدلاليّة للفعل السرديّ تطلق اختلالاً في التوازن، ثم تعيده بتجربة عبور بحرّيّة تنقل الرجل من قلب الإمبراطوريّة فقيرًا وضالاًّ، ثم ترجعه إليها غنيًّا ومهتديًا؛ ذلك أنّ بلوغ الفضيلة يقتضي ابتلاء النفس ومغالبة الصعاب. ومهما جرى تقليب الجذور الدلاليّة للفظ "كروز" وما يندرج في نطاقه من ألفاظ، في اللغات: اللاتينيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، القديمة منها أو الوسيطة أو الحديثة، فهي تحيل على فكرة العبور أو الإبحار، وما يترتّب عليها من تغيير ذي بطانة دينيّة تنتقل به الشخصيّة من الحالة السلبيّة إلى الإيجابيّة. وخلف كلّ ذلك ارتسمت الاستعارة السرديّة الكبرى، فبذلك العبور

[11] - م.ن، ص 296

الذي جرت وقائعه فيما وراء البحار، جرى إبعاد الرذائل والأخذ بالفضائل، وتأتّى عنه تمدين إمبراطوريّ لهمج مجهولين جرى تعريفهم بالتسمية.

كان "فرايدي" يجهل مفهوم المُلكيّة، فلا يعرف معنى الألفاظ الدالّة عليها؛ فعالمه الذهنيّ تشكّل في منأى عن فكرة التملّك، وجميع القوم يتشاركون بالأشياء فيما بينهم، والأكثر عسرًا عليه فهم فكرة ثمن الجهد، فلا يقايض جهده بمال، لذلك أجبره "كروزو" بالسلاح على أخذ المال ثمنًا لجهده، وبمضيّ الوقت انتقل المال كلّه إليه، فطلب التابع هذه المرّة أن يقوم المتبوع بخدمته مقابل المال الذي صار في حوزته، لكنّ المتبوع سيّد لا يبيع جهده إلى تابع، فلوّح بسلاحه مهدّدًا، فهو علّمه بالقوّة وقام بمحو علمه بالقوّة نفسها.

صار التابع آلة عمل يستخدمها المتبوع كما يريد. وقد استاء "ماركس" من الأخذ بفكرة أنّ عمل "كروزو" مثال صالح لتحقيق الثروة بجهد فرديّ، فالغاية من عمله كانت إدامة حياته، فيما تقتضي الثروة نوعًا من المداولة، وبظهور التابع انتقل العبء من السيّد إلى العبد، فلم تكن للأموال قيمة من قبل، وصار متاحًا شراء جهده بها، ولكنّ المتبوع أغلق حلقة التداول، فهو يعرف أنّ التابع وأمواله من أملاكه، وكلّما تطوّر العمل في تحسين الجزيرة بأتباع آخرين صارت لها قيمة في سوق العرض والطلب، فانتهى المتبوع ثريًّا بامتلاك الأرض بالقوّة، وتسخير الأتباع بالسلاح.

لم يتوقف طموح "كروزو" عند حدّ، فبمرور السنين، استجدّت أحداث، ووصل آخرون إلى الجزيرة، الأمر الذي جعله مسؤولاً عن تنظيم شؤون الحياة فيها، فإليه تعود ملكيّة الأرض والأفراد، وهو المتحكّم بالعلاقات الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة في مستعمرته، "صارت جزيرتي مأهولة، واعتقدت أنّني غنيّ بالتابعين، وغالبًا ما تخيّلت أنّني ملك على البلاد بأكملها، ولديّ حقّ لا يشكّ به بالسيادة، أمّا بالنسبة لرغبتي فهم خاضعون بشكل كامل كما هو واضح: كنت سيّدًا مطلقًا وسانًّا للقوانين؛ وكلّهم كانوا مدينين بحياتهم لي، ومستعدّين للتضحية بها لو اقتضى الأمر من أجلي. كان واضحًا أيضًا أنّ لديّ ثلاثة أتباع وحسب، وكانوا من ثلاثة أديان مختلفة. كان رجلي "فرايدي" بروتستانتيًّا، وكان والده وثنيًّا وآكلاً للحوم البشر، وكان الإسبانيّ كاثوليكيّ المذهب. على أيّة حال سمحت بحرّيّة العقيدة في أنحاء الأراضي التابعة لي".[12]

قام التمثيل السرديّ في رواية "روبنسون كروزو" بتهديم نسق ثقافيّ أصليّ بُني على مفهوم الاندماج بالطبيعة، وأحلّ مكانه نسقًا آخر قام على مبدأ السيطرة عليها، وذلك أفضى إلى علاقة مقلوبة، فقد أصبح الملوّن وهو المواطن الأصليّ تابعًا، والأبيض الوافد متبوعًا، فمديونيّة المعنى التي فرضتها القوّة جعلت الأوّل مدينًا

---

[12]- م.ن، ص 339

للثاني، وصوِّر الملوَّن بأنّه متوحّش وجاهل، بُعث من طيّات النسيان، وأُدرج في سياق الكينونة البشريّة حينما امتثل لقيم الرجل الأبيض. ثمّ انكشف المغزى المتواري خلف الأحداث والشخصيّات وروح المغامرة، فحينما أفلح الأبيض في العودة إلى مسقط رأسه، ترك أرضًا معمورة، واصطحب معه عبدًا مسمّى له تاريخ ولغة وعقيدة وقيم وسلوك صنعها جميعها الأبيض. وظلّ "كروزو" متّصلاً عبر البحار بالمكان الذي قام بتأهيله وامتلاكه، في دلالة لا تخفى على فكرة ارتباط المستعمرات بالإمبراطوريّة.

إذا وضعت هذه الأحداث والأفكار ضمن الإطار الثقافيّ العامّ، ارتسمت ملامح عالمين: عالم الملوَّنين المملوء بآكلي لحوم البشر الذي لم يؤهّل بعدُ للتسمية المحايدة، إنّما خُفضت قيمته، إذ تواجدت فيه عبثًا كائنات متوحّشة لم تحزْ صفات بشريّة، يشوي بعضها بعضًا، فتُلتَهم اللحوم الإنسانيّة في طقس بدائيّ لا يعرف مفهوم الإثم ولا الخطيئة، وظهر هذا العالم باسم "بلاد المتوحّشين"، حيث انعدم فيه مفهوم الشرف الإنسانيّ. وعالم البيض، وظهرت فيه منظومة متلازمة من القيم والأفكار والسلوك الرفيع، وظهر باسم "البلاد المسيحيّة"، حيث تجلّى الاحترام الإنسانيّ بأفضل مظاهره. النموذج الذي يحيل على العالم الأوّل هو الملوَّن "فرايدي" قبل التحاقه بالأبيض، ثمّ سائر الأقوام من آكلي لحوم البشر، والنموذج الذي يحيل على الثاني هو "كروزو" وسائر الأقوام الغربيّة. ولا يجوز أن تكون المفاضلة قائمة بين العالمين، فلا بدَّ أن تغزو حضارة الرجل الأبيض عالم الملوَّنين ليتمّ الارتقاء بهم إلى مستوى الآدميّة. ولا خيار أمام المتلقّي الذي صيغ وعيه طبقًا لشروط الخطاب الاستعماريّ غير قبول ذلك.

اتّخذ تلازم الرواية والاستعمار في تمثيل المستعمِر والمستعمَر شكلين؛ ففيما يخصّ الذات أنتج التمثيل السرديّ ذاتًا حيويّة وخيّرة وفاعلة وشريفة، وبذلك ضخّ جملة من المعاني الأخلاقيّة على كلّ الأفعال الخاصّة بها، وهنا يمكن مرّة ثانية أن نستدلّ بـ"كروزو" على ذلك، فالرجل المحمّل بقيم الحقّ وقعت على عاتقه مسؤوليّة نشرها في الأصقاع النائية. وفيما يخصّ الطرف الآخر أنتج التمثيل السرديّ "آخر" يشوبه الانفعال والجهل والتوحّش وغياب الفاعليّة وانعدام الشرف. ومثاله العالم المبهم للملوَّنين من آكلي لحوم البشر، وقد ظهرت أطياف مشوّهة لصورهم، وبذلك جرى إقصاء كلّ المعاني الأخلاقيّة عنهم.

وبظهور الرجل الأبيض في عالم الملوّنين اختلّ التوازن، فوقع تضادٌّ بين العالمين، تضادٌّ في القيم والأخلاق والثقافة. وليس ثمّة حلّ سوى إعادة إنتاج جديدة للعالم طبقًا لمعايير القيم الغربيّة. وقد أظهر السرد كفاءة استثنائيّة لقيم "كروزو" المتحضّر وقصورًا واضحًا في قيم "المتوحّشين". وبدون ردم هذه الهوّة سوف تصل العلاقة بين الطرفين إلى طريق مسدود، ثمّ لا بدَّ من انتصار الخير على الشرّ، فرسالة الخير البيضاء ينبغي أن تُنقش في كلّ قلب ينقصه الشرط الإنسانيّ في عالم الشرّ الملوّن، لينتقل بها من مستوى الوحشيّة إلى

مستوى المدنية، فينبغي تدجين "فرايدي" وتكييفه واستيعابه، ليس من أجل أن يستقلّ بها بنفسه ويكون حرّاً، إنّما ليخدم سيّده، ويكون تابعًا له، وهذا يسوّغ حالة الاسترقاق والعبوديّة.

6- مسوخ التجربة الاستعماريّة:

اكتسب "فرايدي" صفة التابع بقوّة مباشرة مارسها عليه "كروزو"، فتلك كانت القاعدة الأساسيّة للبرنامج الاستعماريّ في أوّل أمره، ولكنّ مبدأ التأديب والتهذيب بالعنف سرعان ما اتّخذ اشكالاً جديدة، ليس أقلّها ممارسة "العنف الثقافيّ" الذي فرضته الإمبراطوريّات الاستعماريّة لاحتواء الشعوب الأصليّة وتدجينها، وذلك بخلخلة مفهوم الهُويّة، وتخريب فكرة الأصول الثقافيّة، وتلفيق تواريخ مغايرة لا صلة لها بالموروث النفسيّ والخياليّ للمجتمعات المستعمَرة، فصار وجود التابع أمرًا لازمًا فرضته التجربة الاستعماريّة التي شملت العالم.

وقد عرضت رواية "آيات شيطانية" لمؤلّفها الهنديّ "سلمان رشدي" لمسألة التابع المحاكي لقيم الإمبراطوريّة البريطانيّة، الذي يرى أنّ وجوده يتحقّق بمقدار ذوبانه في الثقافة الاستعماريّة ومحاكاتها، فلم تنطو معظم شخصيّات الرواية على وعي ناقد للتجربة الاستعماريّة المهينة للهند، فمُحيت ذاكرتها التاريخيّة، وتعذّر عليها استعادة ماضيها إلاّ عبر حالات من التقمّص والتحوّل. عرض ذلك بمجاز سرديّ طويل رصد الحقائق تلميحًا دون أن يصرّح بها، فارتسم قلق كبير شمل الشخصيّات، وشوّه ملامحها الفكريّة، فظلّت عالقة بين هُويّتين مختلفتين: هنديّة أصليّة لفَظتها، وإنجليزيّة استعماريّة لم تقبل بها.

استندت الأحداث المتخيّلة للرواية على قاعدة فكريّة شائعة في الهند، وهي المزج بين الإيمان الدينيّ والقول بالتناسخ والتقمّص والتحوّل. ولا تجد فكرة التحوّلات مشروعيّة كبيرة لها خارج الثقافة الهنديّة الموروثة، فينبغي أن تفهم في إطارها، وقد جرى تشكيل المادّة السرديّة بخليط من "الأحلام الهذيانيّة" لشخصيّتين رئيستين من شخصيّات الرواية، هما "جبريّل فاريشتا" و"صلاح الدين شمشم"، اللذين فقدا الذاكرة إثر سقوط طائرتهما المختطفة فوق القنال الإنجليزيّ في رحلة لها بين بومباي ولندن، فمرّا في سلسلة من التحوّلات لم يراعَ فيها الترتيب الزمنيّ للأحداث، فخيّمت على فضاء السرد ضروب من الهذيان، استعادت به الشخصيّتان تجارب من ماضيهما البعيد في نوع من الازدراء المبطّن للموروث الهنديّ. وبما أنّهما امتهنتا التمثيل السينمائيّ والمسرحيّ الرديء، فلا غرابة أن جاء تمثيل ساذج للتجارب التاريخيّة والدينيّة في بلدهما يوافق الخلفيّة الثقافيّة السطحيّة للمُمَثّلَين "جبريّل" و"صلاح الدين"، ويطابق الرؤية المزعزعة لهما في الهُويّة والانتماء جرّاء الحقبة الاستعماريّة.

لازمت حال الاقتلاع الثقافيّ الشخصيّات الكبرى في الرواية، فحاولت العثور على بدائل لها في الثقافة الإنجليزيّة التي مثّلتها المستعمِرة السابقة بريطانيّا، فكانت لندن محطّ جذب، وموضوع رغبة، وعدّت الحقبة الهنديّة في حياة الشخصيّتين الرئيستين مهمّة، لأنّها رسمت حال الانقطاع والهشاشة، فكان مصيرهما مكافئًا لذلك في نهاية الأمر؛ فـ"جبريّل فاريشتا" صورة متحوّلة من نسخة أصليّة ولدت باسم "إسماعيل نجم الدين". وسميّ بهذا الاسم تيمّنًا باسم "الطفل الذي كان ضحية لأبيه إبراهيم". أمّا دلالة القسم الثاني من الاسم، فهي "نجم الإيمان". لكنّه ما لبث أن "تخلّى عن هذا الاسم العظيم ليتكنّى باسم أحد الملائكة الذي هو الملاك جبريّل".

كان ذلك إكرامًا لوالدته المتوفّاة التي كانت تلقّبه بـ"فاريشتا الذهبيّ" لما كان عليه من عذوبة وجمال. وبالاسم البديل شقّ طريق حياته في مدينة "بومباي" إلى أن انتهى ممثّلاً سينمائيًّا مشهورًا. لا تتوافر للشخصيّة فرصة لتثبت ذاتها في التاريخ الوطنيّ، وتصوغ تجربتها فيه، فتلتحق تابعة في العاصمة الاستعماريّة. وبما أنّ "فاريتشا" تلقّى أفكارًا أوّليّة عن تحضير الأرواح، فقد أصبح شديد الإيمان بوجود عالم غيبيّ، فشبّ عن الطوق،"وهو مؤمن بالله وبالملائكة وبالشياطين والجنّ". ولكن تعذر عليه رؤية أيّ من تلك المخلوقات غير المرئيّة، فأرجع ذلك إلى ضعف في بصره، ولطالما حلم برؤية النبيّ ومحادثته، لكنّه كان يضيق من ذهوله الدائم، "ويضبط نفسه متلبّسًا بالتفكير بطريقة فيها الكثير من الكفر والتجديف". وفي مرحلة من مراحل حياته أصيب بـ "القلق بخصوص عدم نقاء سريرته التي تؤدّي به إلى مثل تلك الكوابيس المزعجة. وكانت عقيدته الدينيّة في نظره مهزوزة، بصورة أحسّ معها بأنّ هذا الجانب بالذات بحاجة إلى اهتمام أكثر من أيّة ناحية أخرى في شخصيّته".[13]

أفضت شهرته السينمائيّة باسم "جبريّل فاريشتا" إلى طمس اسمه الأصليّ، وهو "إسماعيل نجم الدين"، فاختار العزلة وكبح اللذّات، وقاوم الحبّ والرغبات على الرغم من عمله في وسط صاخب، فاتّجه بكلّ جوارحه إلى القراءة، "وأقبل على تلقّي الثقافة بمبادرة ذاتيّة صرفة. وراح يلتهم الأسرار اليونانيّة والرومانيّة التي تستند إلى مبدإ كنية الخلق وتجسيدات الآلهة[14]. فعرف حكايات التحوّل والتصوّف ومذهب وحدة الوجود، واطّلع على حكاية "الآيات الشيطانيّة" التي ورد ذكرها في السيرة النبويّة، فامتلأت نفسه بكلّ ذلك، وسكنه نوع من "الحبّ المطلق"، وقاده ذلك للعمل في مجال السينما الدينيّة الهادفة إلى تجسيد آلهة الخير في الثقافة الهندوسيّة.

بدأت مرحلته الحسّيّة بعد خوض تجربة الشهرة في مجال السينما، "وما لبث أن تحوّل إلى زير نساء، وأصبح يمارس الربا والمخادعة بمنتهى الإتقان"، إذ كان بمنأى عن الشكّ بعد أن عهد إليه تمثيل أدوار آلهة

[13]- سلمان رشدي، **آيات شيطانيّة**، نسخة رقميّة مجهولة المترجم، ص 22

[14]- م.ن، ص 24

الخير. ونتج عن ذلك أمر خطير، فـ"متعة الجنس الرهيبة التي انغمس فيها جبريّل أدّت إلى دفن أعظم مواهبه، ألا وهي موهبة الحبيب الأصيل المطلق الذي لا يعرف التراجع، التي لم يكن في حياته قادرًا على ممارستها واستغلالها في نفسه"[15]، فانشطرت حياته بين رغبات جنسيّة جامحة وحبّ معطّل، لكنّه مرّ بتجربة مرض غامضة أوصلته إلى حافة الموت، ولمّا شفي بأعجوبة تغيّر بصورة مذهلة، "فقد إيمانه بالله"، فلطالما أمضى أيّامًا خلال مرضه يدعو الله أن "يخلّصه من الأوجاع والمرض"، ولمّا يئس تمامًا "تحوّل إلى السخط والحنق والغضب"، فراح يجدّف بالله، فكان أن بدأ يتماثل للشفاء، فكأنّ ذلك كان برهانًا على عدم وجود الله. وقد جعلت هذه التجارب التربويّة "فاريشتا" ينتهي ممثّلاً محاكيًا، وأقرب إلى أن يكون محتالاً. من الصحيح أنّه شقّ طريقه بنفسه، لكنّ رؤيته الغامضة لنفسه وللعالم الذي يعيش فيه، جعلته يتردّى في سلسلة طويلة من الأخطاء، وشهرته في التمثيل كانت غطاء يستتر فيه ضحالة تلك الرؤية.

وبموازاة ذلك ينتمي "صلاح الدين شمشا والي" إلى أسرة هنديّة إسلاميّة ثريّة، وخوفًا من الخروج على التقاليد الثقافيّة الموروثة، وضعه أبوه منذ طفولته تحت مراقبة شديدة، لينشأ صالحًا في إطار تلك التقاليد. ولأنّ الأب كان يزدري الكتب، فقد أخذ يؤمن بالحظّ والصدفة، ولازمَ مصباحًا سحريًّا آمن بأنّه يحقّق له ما يريد، فنشط لديه التفكير السحريّ، والاتّكاء على موروث الأجداد. أمّا الابن فرسخ لديه أنّ أباه يمضي في مسار لا يوافق التاريخ الصحيح الذي رسّخته الثقافة الاستعماريّة في الهند، حيث لا ينبغي اللجوء إلى الوهم، إنّما إلى مجابهة الواقع، ولا يجوز تفسير الثروة على أنّها من عطايا مصباح، إنّما هي من ناتج العمل، فتكوّن لديه اعتقاد بأنّ "والده سيخنق كلّ طموحاته إذا لم يهرب مغادرًا تلك البيئة..وذلك المنزل".

وفي الثانية عشرة من عمره، "راوده حلم السفر إلى لندن الجميلة..بكلّ ما فيها من جنيهات إسترلينيّة وجوّ رائع، بعدما أصبح يحسّ بالسأم من بومباي وأجوائها المغبّرة وأرصفتها التي تعجّ بالمشرّدين الذين ينامون على الأرصفة. وأصبحت أفضل القصائد بالنسبة له هي تلك التي تتحدّث عن المدن الغربيّة. وعندما زار فريق الكريكت البريطانيّ مدينة بومباي ليواجه الفريق الهنديّ، كان يتمنّى من أعماقه أن يفوز الفريق البريطانيّ الخصم. وحينما بلغ الثالثة عشرة تكرّس في أعماقه إحساس لا رجعة فيه "إما أن يغادر بومباي أو يموت".[16]

ثم كان أن وافق أبوه على إكمال دراسته في إنجلترا، فنصحته أمّه "نسرين" قبل سفره "بألاّ يقتدي بالبريطانيّين في قذارتهم، حيث إنّهم لا يستخدمون الماء في المرحاض ويكتفون باستخدام الورق"، فكان ردّه

[15]- م.ن، ص ص 25-26

[16]- م.ن، ص 34

مستنكرًا بأنّ "إنجلترا بلد حضاريّ عظيم. فكيف تقولين ذلك؟"[17]. ظهر تباين ثقافيّ أفسد العلاقة في العائلة. ثمّ اصطحبه أبوه إلى لندن وألحقه بمدرسة داخليّة وعاد إلى الهند. حيث "قرر صلاح الدين أن يتحوّل إلى رجل إنجليزيّ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، وعلى الرغم من أنّ زملاءه في المدرسة كانوا يسخرون من صوته وطريقته في الكلام ويتحادثون ولا يمنحونه ثقتهم، فإنّ ذلك زاد من تصميمه على أن يصبح واحدًا منهم..وقد تمكّن من تحقيق ذلك خلال فترة قصيرة".[18]

بعد خمس سنوات، أنهى "صلاح الدين" دراسته الثانويّة، وقد تشبّع بعادات المجتمع الإنجليزيّ وتقاليده وثقافته، فانقطعت صلته النفسيّة بمجتمعه الأصليّ، وقبل أن يلتحق بالجامعة، عاد إلى الهند ليمضي العطلة مع أهله، ويختبر مؤهّلاته الاستعماريّة، فلاحظت والدته أنّه "أصبح لا يعجبه شيء، وأنّه ينتقد كلّ شيء في البيت وفي أساليب الحياة"، فنشب خلاف بينه وبين أبيه بلغ درجة الشجار. وقد حاولت أمّه، ومربّيته "كاستوبرا" وزوجها البوّاب "فالاب" إصلاح خلافهما، غير أنّهم فشلوا في مسعاهم، إذ مضى الابن في سلوك غريب انفصل به عن أصله الهنديّ، واندرج في إطار ثقافة غريبة عنهم.

حينما اندلعت الحرب بين الباكستان والهند قلّلت الأسرة من استقبال الضيوف ضمن الحفلات المسائيّة التي اعتادتها، فاقتصرت على واحدة تقام مساء الجمعة، كان "صلاح الدين" يقوم بدور البوّاب الذي يستقبل الضيوف ويرشدهم إلى المكان، ولكنّه "كان يرتدي زيًّا إنجليزيًّا". ثم توفّيت أمّه مختنقة بلقمة من طعامها خلال إحدى نوبات القصف الجوّيّ الباكستانيّ. ولم يتأخّر الأب الأرمل في الانتظار وحيدًا، فتزوّج بعد سنة من سيّدة كانت تحمل اسم الأمّ. عرف الابن بذلك من رسالة جاءته من أبيه وهو في الجامعة الإنجليزيّة، فبدا له أن ما قام به أبوه هو خيانة بحقّ ذكرى أمّه.

حصل "صلاح الدين" على جواز سفر وجنسيّة بريطانيّين حال تخرّجه في الجامعة بلندن، ثم أبلغ أباه بأنّه "صمّم على الإقامة في لندن وأنّه سيصبح ممثّلا"، فغضب الأب، واتّهمه بأنّه فقد الروابط بالأسرة وبالوطن، وسخر منه، وكتب له أنّه سوف يمضي حياته "تحت أضواء المسارح يقبّل النساء الشقراوات على مرأى من الغرباء الذي يدفعون المال للفرجة على مخازيك".[19] فكيف سيواجه أصدقاء الأسرة، وقد تحوّل ابنه إلى ممثّل في البلاد الاستعماريّة بعد كلّ الجهد الذي بذله من أجله، ليتبوأ موقعه في تاريخ الأسرة، وهدّده بأنّ اختياره التمثيل والابتعاد عن مسقط رأسه، سوف يفقدانه حقّ وراثة المصباح السحريّ. أراد الأب ربط ابنه بالجذر

[17]- م.ن، ص 35

[18]- م.ن، ص ص 35-36

[19]- م.ن، ص 38

الثقافيّ لبلاده، فيما رأى الابن أنّه كلّما ابتعد عن الهند توافرت له فرص تكوين شخصيّة خاصّة به، فقد أهمل الرصيد الثقافيّ لبلاده، وتعلّق بفرديّة ضيّقة أفضت به لأن يكون محاكيًا لنماذج مستعارة من عالم الآخرين. وضح الانشقاق في صلب العائلة، وفي مصائر أفرادها.

تزوّج صلاح الدين من "باميلا لفليس" دون أن يعرف طبيعة شعورها تجاهه؛ فقد كانت عازفة عن مشاركته في كلّ شيء، فكأنّه عبء عليها، وفضلة زائدة في حياتها، فهو وافد من عالم آخر تابع في كلّ شيء للحاضرة الاستعماريّة القديمة. وهي سيّدة إنجليزيّة ذات ميول تروتسكيّة، وكانت تتمنّع عليه بعد أن لاحقها مدّة سنتين، "فإنجلترا لا تمنح كنوزها للوافدين إلاّ بعد ممانعة طويلة الأمد"، ولطالما كانت تنهره وتزدريه، لكنّه كان "يحسّ بحاجة ماسّة إليها"، فالتابع تسكنه حاجة للمتبوع. وقد أخبرته بأنّ والديها الثريّين ماتا منتحرين لديون تراكمت عليهما جراء المقامرة، "ولم يتركا لها سوى ذلك الصوت الارستقراطيّ النبيل الذي يلفت الانتباه إليها لمجرد سماعه، "فكان مثار حسد الفتيات، لكنّها كانت تعاني ضياعًا وإحساسًا بالعزلة ممّا يجعلها مدعاة للشفقة والرثاء. لم ينجبا أطفالاً، وكان يظنّ بأنّه عقيم، فيما ترى هي أنّها العقيمة، وبعد عشر سنوات اكتشف "صلاح الدين" أنّه هو السبب في عدم الإنجاب، فقد كانت مورّثاته "غير متوازنة وغير متألّقة"، وقد قبلته هي تعويضًا عن فقدان أسريّ وعزلة وانهيار طبقيّ شهدته الإمبراطوريّة، ولا يمكن لعلاقة عرجاء أن تثمر، فقد غاب التكافؤ بين الاثنين، وإن جمعتهما حاجة الحياة ليعيشا في منزل واحد.

مرّت على "صلاح الدين" سنوات طويلة في بريطانيّا، فإذا بـ"الممثّل العصاميّ الذي كوّن نفسه بنفسه" يزور بومباي برفقة الفرقة المسرحيّة التي يعمل معها لعرض ترجمة هنديّة لمسرحيّة "المليونيرات" لبرنارد شو على مسارح المدينة. وفد إلى بلاده بمشاعر جديدة، كأنّه غريب يطأ أرضًا جديدة عليه. في أثناء وجوده في بومباي أفرط في احتساء الخمر بصحبة أصدقائه في إحدى الحانات، ودار جدل أقرب للصياح بين السكارى حول قتل الأطفال في ولاية "آسام" فأصغى للسجال، ثم شعر بالاختناق إذ يُشغل الناس بالصراعات العرقيّة والطائفيّة، فكأن لا صلة له بكلّ ذلك، ثمّ قاده أصدقاؤه إلى خارج الحانة، ومنهم صديقة له اسمها "زينات وكيل" كانت ملازمة له تريد إخراجه من حالته السلبيّة، وفتح عينيه على واقع جديد تمرّ به الهند، فأخبرته بأنّ عودته إلى بومباي حطّمت القوقعة التي يحمي بها نفسه، فأجابها بأنّه يشعر "بالضياع في هذه المدينة التي ولدت ونشأت فيها..وهي تجعلني أحسّ بالدوار، فهي وطني وفي الوقت نفسه ليست كذلك. إنّ هذه المدينة تجعل قلبي يرتعش ورأسي يدور". فاتّهمته "زينات" بقصور الرؤية، فهذه مناسبة لأن "تسترجع أصلك الذي ولدت فيه". ولمّا حاولت معرفة مصدر أمواله، "أنبأها بأنّه يقوم بتقليد الأصوات المختلفة في الإذاعات كمؤثّرات صوتيّة"، فسخرت منه قائلة: "أيّها المسكين إنّ أولئك الإنجليز الأوغاد يعتصرون إمكانيّاتك ويستعبدونك"، فعمله هذا مدعاة للسخرية، إنّه مقلّد أصوات فحسب، يخفي صوته الخاص وراء أصوات الآخرين.

حاجَّ "صلاح الدين" صديقته بأنّه ممثّل "موهوب في تقليد الأصوات واللهجات"، ومن حقّه أن يسخّر هذه الموهبة في الحصول على المال، وأخبرها أنّ الإنجليز يسمّونه "رجل الألف صوت وصوت"؛ فهو قادر على تقليد اللهجات كلّها، وقد أدّى في إحدى التمثيليّات الإذاعيّة سبعة وثلاثين صوتًا لأشخاص مختلفين، فلا يعوزه أن يقنع المستمعين بأنّه روسيّ أو صينيّ أو صقلّيّ، بل وحتى يستطيع محاكاة صوت رئيس الولايات المتحدة الأميركية. لقد وجد في كلّ هذه المواهب مفخرة يواجه بها إلحاح زينب وكيل بالتروّي وإعادة اكتشاف ذاته. فكلّ ما كان يراه جديرًا بالاهتمام هو براعته في المحاكاة.

كان "صلاح الدين" فخورًا بقدراته في محاكاة أصوات الآخرين، وشريكته في التمثيل أرمنيّة يهوديّة تدعى "ميمي ماموليان"، تضارعه في الموهبة نفسها، وقد عرضت عليه الزواج، فلمّا أخبرها بأنّه تلقّى "تربية معادية لليهود" لم تبال بذلك، واعتبرت ذلك نقصًا شأن النقائص الأخرى عند الإنسان. ولكي تخرّب صورة اليهوديّة في ذهنه، قالت له "زينات وكيل": إنّك وإيّاها عديما الشعور، وإنّكما موجودان فقط من خلال صوتيكما..ومن خلال الشخصيّات التي تقومان بأدائها"، فأحسّ بأنّها على صواب، وتذكّر أنّ اليهوديّة "كانت مهووسة بامتلاك العقارات في كلّ بلدان العالم، وعزا ذلك إلى حاجتها إلى التجذّر وتجاوز الشعور بالتشرّد الذي يكرّسه فيها الدين اليهوديّ".[20]

وما لبثت "زينات وكيل" أن راحت تغريه في كره البريطانيّين، فهم ينظرون إليه بدونيّة، "إنّك تحبّهم كما يحبّ العبد سيّده، وأقسم على ذلك إنّهم يزدرونك ويركلونك ومع ذلك فأنت تحبّهم"، فشرع يغيّر مجرى الحديث، ويخبرها عن طموحاته للتقدّم في مجال التمثيل. فاقترحت أن يعود إلى الهند ويحترف التمثيل، فذلك أفضل له من المحاكاة في بلاد غريبة، ثمّ إنّه وسيم، والفرصة متاحة له في بلاده، فلن يكون له شأن خارجها مهما حقّق من إنجازات. لقد قبلت به عائدًا إلى الهند حتى لو انفصل درجة عن الواقع بامتهان التمثيل، ولكنّها رفضت أن يكون محاكيًا في بلاد الإنجليز، الذين مضوا في تعقيد علاقة تبعيّته لهم، فقد كان هو وقومه تابعين لهم بفعل التجربة الاستعماريّة، وصار الآن تابعًا برتبة أقلّ من ذلك: تبعيّة بمحاكاة الأصوات.

لم تعرف "زينات وكيل" أنّ صلاح الدين هو ابن الرجل الثريّ "شانجير شمشا والي" إلاّ بعد أن أخبرها بذلك، فرجته أن يصطحبها معه لزيارة والده، وكان هو يريد أن يصفّي حسابه مع أبيه بعد سوء التفاهم الثقافيّ بينهما. كان الأب يمضي خمسة أيام مع زوجته الجديدة في القصر الجديد المسمّى "القلعة الحمراء"، ثم يمضي نهاية الأسبوع مع ذكرى زوجته الراحلة في البيت العتيق، وفيه تقرّر اللقاء، فاصطحبها معه، وحالما دخلا

---

[20]- م.ن، ص 43

البوّابة رأى شجرة الجوز التي يعتقد أبوه أنّها مستودع روحه، فقابله البوّاب العجوز "فالاب" وتعارفا بسرعة على الرغم من مرور زمن طويل على آخر لقاء بينهما، فأعلمه البوّاب بأنّ أباه قطع عهدًا بأن يبقي المنزل مخصّصًا لذكرى الراحلة نسرين الأولى. وحينما رأى صلاح الدين شبح أمّه يمرّ أمامه في أحد الممرّات، يرتدي "ساريًا" مزخرفًا "بأحرف أبجديّة وكلمات، كأنّه مصنوع من ورق الصحف" صرخ مستغربًا، فسارع "فالاب" يفسّر بأنّ أباه سمح لزوجته "كاستوبرا" ارتداء بعض أثواب زوجته المتوفاة، وأنّ المرأة التي مرّت هي "كاستوبرا" وليس شبح نسرين الأولى.

ثم حضر الأب الذي بدا متقدّمًا في عمره، شبه مهدّم، وفاقدًا لكثير من هيبته القديمة، فجاءته "كاستوبرا" بلفافة تبغ، وجلست بجواره، فطوّقها بذراعه، فكان ذلك مثار استياء الابن الذي رأى في تصرّفه خيانة لزوجته الجديدة، وإهانة لذكرى الأولى، فكان جواب الأب وعشيقته والبوّاب: إنهم بذلك إنّما يحيون ذكرى الأمّ كلّ أسبوع بتمثيل حضورها بشخص "كاستوبرا"، فذلك نوع من "العبادة والتأمّل الروحيّ". ولا يحقّ له بعد غيبة طويلة إصدار أحكام خاطئة بحقّ طقس دينيّ يستعاد فيه حضور الأمّ الغائبة. وكان هو يرى في أبيه شخصًا متّهمًا، فقد راقبه في صباه، وحاول أن يغيّر مسار حياته، وتزوّج بعد وفاة أمّه، وصار يجدّف بعبادة شبحها من خلال المربّية، ثم تملّك المصباح السحريّ الذي مكّنه من الحصول على كلّ شيء دون بذل جهد.

نظر "صلاح الدين" إلى أبيه من سياق ثقافة أخرى، وفسّر كلّ أفعاله في ضوئها، ولكنّه بدا من وجهة نظر الأب عاقًّا، رمى وراء ظهره بتراث الأسرة وتاريخ بلاده، وهو نسخة مختلفة عنه، لا يريد أن يتعهّد أمر عائلة عريقة، أمّا الابن فطلب اقتلاع الشجرة التي يعتقد والده أنّ روحه تكمن فيها. وباقتراح من الابن جرى التفرّج على تحف تراثيّة من تاريخ المسلمين كان الأب يعتزّ بها، واسترعى اهتمام "صلاح الدين" سجادة رسمت عليها معركة يقودها حمزة عمّ الرسول، فـ"رأى فيها تجسيدًا للوحشيّة وهوسًا في سفك الدم..والتمتّع الوحشيّ بآلام الآخرين"[21]. ولمّا انتهت الجولة شعر الأب بالفخار لأنّه "رجل يعتدّ بانتمائه وأصالته"، فهذه هي حقيقته، وينبغي الجهر بها، أمّا ابنه فقد "حوّل نفسه إلى مقلّد لكائنات غير موجودة"، فليس له من يرثه ويتابع الطريق الذي سار عليه، فبأفعاله التي جاء بها من بريطانيا سلب أصالته الهنديّة، وقد أيّدته زينات بقبلة على رأسه، وطلبت من الابن أن يمكث في الوطن، فذلك هو مكانه، لكنّه نهرها، واتّهمها بالوقاحة، "قلّة الحياء صفة عامّة بين الهنود. وعليكم أن تعيدوا النظر في فهمكم لمعنى كلمة العار".[22]

[21]- م.ن، ص 48

[22]- م.ن، ص 49

شاب علاقة "صلاح الدين" بالحاضرة الاستعماريّة مزيج من العبوديّة والإذلال والتملّك، تجسّد ذلك من خلاله زواجه بوارثة الأرستقراطيّة الإنجليزيّة "باميلا"؛ فقد كانت كناية عن رغبته في امتلاك بريطانيّا، فإذا ما كان لديه أرض مقدّسة فهي إنجلترا، وباميلا "جزء من تلك الأرض"، بل كانت "في نظره بريطانيّا اللعينة كلّها" كما تقول باميلا نفسها. وقد تحقّقت من أنّه "لم يكن يحبّها على الإطلاق كلّ ما كان يستهويه صوتها..ذلك الصوت الذي كانت تفوح منه رائحة فطائر اليوركشاير.. الصوت القلبيّ الضارب إلى الحمرة. النابع من إنجلترا حلم حياته الأبديّ..إنجلترا التي كان يرغب ويسعى بشكل محموم إلى سكناها".[23]

التصق صلاح الدين بزوجته الإنجليزيّة في نوع من التبعيّة الواضحة، ولم يترك ازدراؤها له أثرًا في استعادة كرامته الشخصيّة، فهي رمز للإمبراطوريّة المتعجرفة التي تعيد إدراج أتباعها في الأنظمة الثقافيّة التي تريدها، فغابت عنده إرادة الاستقلال، واضمحلّت الممانعة، وحالما بلغها نبأ خاطئ عن وفاة صلاح الدين بحادث سقوط الطائرة، ارتمت في أحضان عشيق لها، واحتفلت بأن دعت نفسها إلى مطعم فاخر، فارتدت أفضل أثوابها، وتناولت طبقًا من لحم الطرائد واحتست زجاجة من نبيذ ممتاز بكؤوس من الكريستال، فقد كانت تترقّب إنهاء تلك الصلة المزيّفة بينهما. عثرت على بداية جديدة لحياتها مع عشيق من جنسها وثقافتها، وحينما ثملت حلمت بزوجها يقول لها: "إن الأشياء توشك على النهاية...وهذه الحضارة هنالك قوّة ستجهز عليها. لقد كانت حضارة مترفة وتافهة...همجيّة ومسيحيّة...كانت مجد العالم وينبغي أن نحتفل بذكراها قبل أن يحلّ الظلام". هي تفكّر بالبداية وهو يفكّر بالنهاية.

ارتسمت لـ"صلاح الدين" صورة التابع الذي رأى في الهند صورة سلبيّة، ورأى في بريطانيّا صورة إيجابيّة، وكان قد انقطع عن أصل، وأخفق في الارتباط بفرع، فمثاله الأعلى أن يحاكي بحياته وأفكاره وسلوكه كلّ ما يراه في الإمبراطوريّة الآفلة. لقد ارتبط بامرأة احتقرته في نوع من المخادعة بأنّه امتلك شيئًا في عالم الإمبراطوريّة، وبالغ في محاكاة أصوات لا أفعال، فهو لا يستطيع أن يبتكر شيئًا في عالم لا يقبله إلاّ بوصفه مستعمَرًا قديمًا. وقد سرّ حينما لقّب بأنّه رجل الألف صوت وصوت، على غرار الأثر الخرافيّ "ألف ليلة وليلة"، فلا يسمح له إلاّ باحتذاء ظلال الأصوات، وكلّما برع في المحاكاة قُبل ممثّلاً في مسرح زائف للحياة. وبوقوعه في مديونيّة كاملة للإمبراطوريّة الاستعماريّة التي منحته هُويّة المحاكي، ينبغي عليه أن يغذّي كراهيته لبلاده، ويصرّح بنكرانه للموروث الروحيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ، بل ينبغي عليه الانسلاخ عن أسرته، ومعاداة أبيه.

---

[23]- م.ن، ص 102

حينما غادر "صلاح الدين" بومباي إلى لندن جلس بجواره في الطائرة رجل بملابس غريبة، وعرّف نفسه بأنّه "يوجين دمدي من الحرس المسيحيّ" فسأله صلاح الدين "هل تعني أنّك رجل عسكريّ؟" فأجابه ضاحكًا "نعم. نعم. يا سيّدي إنّني جنديّ متواضع في جيش العليّ القدير. إنّني عالم دينيّ...وكنت موفدًا في بعثة تبشيريّة في بلادكم العظيمة لمكافحة التوجهّات الداروينيّة التي أخذت بالانتشار بين أبناء شعبكم. وكنت مكلّفًا بمحاربة داروين وكتبه وأفكاره. داروين هذا إنّه الشيطان نفسه، وأنا لا أقبل أن يكون جدّي قردًا من فصيلة الشمبانزي".[24] وتابع ثرثرته بما جعل صلاح الدين لا يرهق نفسه بالمتابعة والإصغاء.

ثم حدث أن اختطفت الطائرة وأنزلت في واحة صحراوية، ولمّا بدأ المختطفون يفرجون عن بعض الرهائن من الأطفال والنساء، واحتفظوا بخمسين راكبًا، ثارت ثائرة المبشّر الذي لم يُسمح له بالمغادرة، فلم تجد المرأة الوحيدة بين الخاطفين "بدًّا من إسكاته بأن ضربته على فكّه السفليّ بأخمص بندقيّتها بعنف أدّت معه الضربة إلى قطع جزء من لسانه، ممّا جعلهم يطلقون سراحه خوفًا من إصابته بالغرغرينا. وهكذا أطلق سراح المبشّر بعد أن فقد الأداة التي تمكّنه من ممارسة مهنته..وحصل على حرّيّته بعد أن فقد لسانه".[25]

يمثل اللسان آلة الواعظ، وحينما يبتر يكفّ الواعظ عن مهمته، إذ لا يمكن الاعتراف بواعظ أبكم. لم ترد إشارة إلى أنّ الواعظ الإنجليزيّ قد نجح في حماية المؤمنين المسيحيّين في الهند من الداروينيّة، ولكنّ المؤكد أنّ لسانه قد بتر بسبب ذلك، فداروين إنجليزيّ، وكان أحرى بالواعظ أن يحذّر بني قومه من مخاطر التفسير العلميّ لفكرة تطوّر الأنواع، لا أن يذهب إلى الهند ليحذّرهم من مخاطر نزعة علميّة لا صلة لها بالدين. فداروين اقترح النظر إلى النسب الإنسانيّ من زاوية التطوّر التاريخيّ، وفرضيّته علميّة، ولكنّ الكنيسة رأت في ذلك إبطالاً للاّهوت جرى الأخذ به منذ طرح الكتاب المقدّس رؤيته لفكرة الخلق.

وليس ينبغي التمحّل في إيجاد تعارض بين فكرة تاريخيّة وعظة اعتباريّة، فلا يراد بالداروينيّة إلاّ عرض الحقائق عبر التجربة، ومن سوء الطالع أنّ ذلك يبطل مفعول الأسطورة التوراتيّة. إذ لم تصمّم فكرة التطوّر الطبيعيّ من أجل نقض الفكرة الدينيّة حول الخلق، إنّما غايتها إثبات فرضيّة علميّة تتّصل بالنوع الإنسانيّ. حلّ الواعظ الإنجليزيّ في مستعمرة قديمة يريد تحذيرها من داروين، ونسي المبشّرين الذين حذّروا من الهندوسيّة من قبل وأحلّوا المسيحيّة محلّها، ولم ترد إشارة إلى بتر ألسنة أولئك، ولكن جرى التصريح ببتر لسانه. بترت آلة التحذير الكنسيّ، ولكنّ التابع ظلّ عالقًا في أرض الإمبراطوريّة الاستعماريّة.

[24]- م.ن، ص 50

[25]- م.ن، ص 52

لا يمكن تأويل أحداث رواية "آيات شيطانيّة"، إلاّ باعتبارها نسيجًا سرديًّا مضطربًا يعوم على الهذيان واللاوعي وفقدان الذاكرة والرغبة في الأخذ بفلسفة التحوّل والتقمّص، ولكنّ تمثيل أحوال التابع الذي شوّهت هُويّته، وخرّبت سويّته الإنسانيّة بالمحاكاة، يمثّل الثابت السرديّ فيها، فقد انحرفت الشخصيّات عن مسارها الصحيح حينما انزلقت إلى التمثيل القائم على المحاكاة، فانفرط عقدها الأخلاقيّ إذ راحت تشنّع على التاريخ الدينيّ وشخصيّاته في نوع من الهجاء الساذج، الذي يوافق منظور شخصيّات هشّة جرى قطعها عن مرجعيّات ثقافيّة أصليّة، ولصقها بمرجعيّات أخرى طاردة لها، فكان الإفصاح عن ذاتها متعسّرًا إلاّ في إطار هذيان سرديّ لا يعرف الانضباط، فالارتداد الناقم إلى الماضي الدينيّ البعيد هو المكافئ لحالة الانقطاع عن واقع شوّهته التجربة الاستعماريّة الحديثة.

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun_sm

 Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com